سلسلۂ درسیات

تلخیصِ خطباتِ اقبالؒ

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

تدوین:

ڈاکٹر طارق عزیز

بزمِ اقبال ۔ لاہور

سلسلۂ درسیات

تلخیصِ خطباتِ اقبال

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

تلخیصِ خطباتِ اقبال

ناشر : ڈاکٹر وحید قریشی (اعزازی معتمد)
بزم اقبال ۲ کلب روڈ لاہور
طابع : رشید احمد چودھری
مطبع : مکتبۂ جدید پریس لاہور
قیمت : ۴۵ روپے
تعداد اشاعت : ۱۱۰۰
سال طباعت : جون ۱۹۸۸ء

اسلام میں دینی تفکر کا اندازِ جدید

دیباچے میں علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم میں فکر و تصور کے
مقابلے میں عمل پر زیادہ زور دیا گیا ہے، لیکن بعض طبائع فطرتاً ایسی ہیں کہ
ان کے لیے وہ وجدان ممکن نہیں ہوتا جو دین و ایمان کی اساس ہے اور
جس کی بدولت ایک اجنبی کائنات سے ہم آہنگی اور گہرا ربط پیدا ہو
سکے۔ علاوہ ازیں جدید انسان کی توجہ اشیاء و حوادث اور اس کے روابط و
قوانین پر مرتکز ہو گئی ہے جس کی وجہ سے باطنی وجدان کی اہلیت کم
ہو گئی ہے اور جدید تعلیم و تہذیب کا انسان احوالِ باطن کو شک و شبہہ
کی نگاہ سے دیکھنے لگا ہے۔ مجرد تصورات کی بجائے اشیاء و حوادث
سے وابستہ فکر کا میلان خود اسلام میں موجود ہے اور مسلمانوں نے اپنے
کلچر کے ابتدائی دور میں اس زاویۂ نگاہ کو ترقی دی ہے۔ یہ درست ہے
کہ صحیح اور صالح تصوف نے روحانی تجربے کے ارتقا میں صحیح تشکیل اور
ہدایت سے کام لیا ہے۔ لیکن بعد میں آنے والے اور زمانۂ حاضر کے
صوفیہ یا متصوفین زندگی کے جدید افکار اور تصورات اور عصرِ حاضر کی نفسیات
سے ناآشنا ہونے کی وجہ سے روحانیات میں کسی مؤثر ہدایت کے لیے

نااہل ہو گئے۔ ان کے افکار و اطوار و اذکار اس زمانے کی نفسیات کے مطابق تھے جو گزر گیا۔ جدید انسان کی تعلیم و تہذیب اور اس کی نفسیات ازمنۂ ماضیہ سے بہت کچھ مختلف ہو گئی ہے۔ قدیم انداز کا فکر و ذکر اس کے لیے یقین آفرین اور دل نشین نہیں رہا۔ ہمارے علمائے دین اور صوفیہ اس انداز کو باقی رکھنے کی کوشش میں لگے ہوتے ہیں جس کو مرورِ ایام نے بے اثر کر دیا ہے۔ روحانی تجربے والے لوگ اپنے اندازِ فکر میں کوئی مناسب تبدیلی پیدا نہ کر سکے، اس لیے قدرتی طور پر یہ تقاضا پیدا ہو گیا کہ علم دین کو سائنٹفک یا حکیمانہ انداز میں پیش کیا جائے۔ میں نے اس تقاضے کو ان خطبات میں ایک حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ میرا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کا مذہبی فلسفہ اس انداز میں پیش کیا جائے کہ اسلام کی فلسفیانہ روایات کو ملحوظ خاطر رکھا جائے اور انسانی افکار کے جدید افکار سے بھی ثبوت مہیا کیا جائے۔ قدیم و جدید کے اس امتزاج سے فکر اسلامی ایک نئی شکل اختیار کر سکتا ہے۔ موجودہ زمانہ اس کوشش کے لیے بہت موزوں ہے۔ کلاسیکی طبیعیات نے اپنی اساس پر ایک گہری تنقیدی نظر ڈالی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ طبیعیات سے پیدا شدہ مادیت جو سائنس کے اصول موضوعہ کا ایک لازمی نتیجہ تھی، رفتہ رفتہ ناپید ہو رہی ہے۔ اور وہ زمانہ دور نہیں کہ دین و دانش، مذہب و سائنس وہ ہم آہنگی محسوس کرنے لگیں جو پہلے نظر سے اوجھل تھی؛ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ فلسفیانہ افکار اور قیاس آرائی میں کوئی قطعیت

نہیں ہوتی۔ علم کی ترقی سے فکر کی نئی نئی راہیں کھلیں گی جن کی بدولت
میری پیش کردہ تاویلات سے بہتر تاویلات کا امکان ہے۔ ہمارا
فرض یہ ہے کہ فکر انسانی کے ارتقا پر نظر رکھیں اور آزادانہ تنقید کا اسلوب
قائم رکھیں۔

پہلا خطبہ

علم اور روحانی حال و وجدان

مذہب، فلسفے اور اعلیٰ درجے کی شاعری میں یہ استفہام مشترک طور پر ملتا ہے کہ جس کائنات میں ہم رہتے ہیں اس کی صنعت اور ساخت کیا ہے؟ اس تغیر پذیر عالم میں کوئی ثابت عنصر بھی ہے؟ انسان کا اس میں کیا مقام ہے اور اس مقام کے لحاظ سے اس کا کردار کیا ہونا چاہیے؟ لیکن سوالات کے اشتراک کے باوجود دین، شعر اور فلسفہ میں اسلوب فکر و تاثر کا فرق ہے۔ شاعرانہ الہام ایک انفرادی انداز رکھتا ہے، اس میں تشبیہ و تمثیل اور ابہام پایا جاتا ہے۔ دین کی اعلیٰ صورتیں شعریت سے بالاتر ہوتی ہیں۔ دین کا قدم انفرادیت سے اجتماعیت کی طرف اُٹھتا ہے۔ روحانی تجربہ وجود یقینی یا حقیقت کلی کی طلب میں انسانی حدود سے تجاوز کرنے کا میلان رکھتا ہے؛ اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ ہستی مطلق کا براہ راست مشاہدہ حاصل ہو۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فلسفے کا عقلی اور استدلالی اسلوب کہاں تک دین پر قابلِ اطلاق ہے؟ فلسفہ آزادانہ عقلی تجسّس و تحقیق کا نام ہے، وہ سند اور تقلید کو شبہ کی نظر سے دیکھتا ہے۔ فکر انسانی اور عقائد دین میں بہت سی باتوں کو بے تنقید و تحقیق مسلمات میں داخل کر لیا جاتا

ہے۔ فلسفہ ان مسلمات و مفروضات کی تہہ کو پہنچنے کی کوشش کرتا ہے اور بعض اوقات وہ اس آزادانہ تنقید میں اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ عقل میں یہ استعداد ہی نہیں کہ ماہیتِ وجود کا ادراک حاصل کر سکے۔ اس کے برعکس دین کی اساس ایمان پر ہے اور ایمان عقل کی راہنمائی سے مستغنی ہوتا ہے۔ اس کی مثال بعض پرندوں کی پرواز ہے جو خرد اور استدلال کی رہنمائی کے لیے اپنا راستہ بھی جانتے ہیں اور اپنی منزل پر پہنچ جاتے ہیں۔ بقول عارف رومی خرد ایمان اور قلب کی رہزنی کرتی ہے اور ان کو باطن کے پوشیدہ خزانوں تک پہنچنے میں مزاحم ہوتی ہے۔ اس کے باوجود یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایمان محض جذبے اور تاثر کا مرادف ہے۔ ایمان کے اندر ایک انداز کی عقل اور علم بھی مضمر ہے۔ متکلمین اور صوفیہ کی پیکار سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عقلی تصور بھی ایمان کے اندر ایک زندہ اور پائدار عنصر ہے۔ علامہ اقبال زمانۂ حال کے ایک بالغ نظر انگریز فلسفی وہائٹ ہیڈ کا حوالہ دیتے ہیں کہ مذہب میں عقائد کا جو پہلو ہے وہ کلی صداقتوں کا ایک نظام ہے جن کا غیر مبہم اور بیّن ادراک اور یقین سیرت و کردار کی تشکیل میں موثر ثابت ہوتا ہے۔ اگر انسان کی ظاہری اور باطنی زندگی کی تشکیل اور ہدایت ان صداقتوں پر منحصر ہے تو یہ لازم آتا ہے کہ ان کے لیے مستحکم ثبوت مہیا کیے جائیں۔ سائنس کے عقائد کے مقابلے میں مذہب کے عقائد کے لیے ثبوت مہیا کرنا زیادہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ کیوں کہ کردار کے لیے اگر یقین کی بنیاد استوار نہ ہو تو عملی زندگی متزلزل ہو جاتی ہے۔ سائنس یا طبیعیات ما بعد الطبیعیات یا الٰہیات کو نظر انداز کر سکتی ہے اور زمانۂ حال میں سائنس کی یہی روش رہی ہے۔ مذہب کے لیے زندگی کی ماہیت سے کنارہ کشی ممکن نہیں۔ احوال حیات کے تضاد اور مخالف نما قوتوں میں ہم آہنگی کی تلاش مذہب کا خاص وظیفہ ہے۔ کثرت میں وحدت اور

تخالف میں توافق کو ڈھونڈنا عقیدت کا بھی تقاضا ہے، اس لیے جن زمانوں میں
مذہب کا غلبہ رہا ہے، انہیں زمانوں میں انسانوں نے دین کو عقیدت کی بنا پہ
استوار کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسلام اور عیسائیت دونوں کی تاریخ میں اکابر
فلاسفہ صوفیہ کے دوش بدوش پائے جاتے ہیں؛ لیکن باوجود اس کے
دین فلسفے کی فوقیت کو تسلیم نہیں کرتا۔ فلسفے کو بے شک یہ حق حاصل ہے کہ وہ
دین پر ایک تنقیدی نظر ڈالے اور آزادانہ طور پر اس کو پرکھے لیکن دین محض استدلال
کی پیداوار نہیں اور اپنے اوپر استدلال کی حکومت تسلیم نہیں کر سکتا۔ مذہب کا
تعلق زندگی یا نفس کے کسی ایک پہلو سے نہیں۔ دین نہ خالی فکر کا نام ہے اور
نہ تاثر یا عمل کا نام۔ وہ انسان کی کلی حقیقت اور پوری شخصیت پر حاوی ہے
جس میں فکر و تاثر و عمل بیک وقت موجود ہیں؛ لہٰذا فلسفے کے لیے لازمی ہے
کہ اقدار دینی اور ماہیت عقائد کو جانچتے ہوئے وہ مذہب کی مرکزی حیثیت کو
تسلیم کرے۔ اس بات کو فرض کر لینا بھی لازمی نہیں کہ روحانی وجدان یا فکر میں
کوئی بنیادی تضاد یا ناقابلِ عبور خلیج ہے۔ عقل اور وجدان دونوں کا ماخذ ایک
ہے، فرق صرف یہ ہے کہ عقل مظاہر حیات کے اجزا کا استقرا کرتی ہے؛ ایک
وقت میں ہستی کے کسی ایک شعبے کے کسی ایک جزو پر اس کی نظر ہوتی ہے،
مگر وجدان کا رابطہ حقیقت کلی سے ہوتا ہے۔ عقل اور وجدان ایک دوسرے
کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایک کا تعلق حقیقت کے زمانی پہلو سے ہے اور دوسرے
کا اس لازمانی، سرمدی اور ابدی پہلو سے۔ عقل قدم بہ قدم سفر کرتے ہوئے منزل
کی طرف بڑھتی ہے؛ لیکن وجدان کے لیے تمام حقیقت، حقیقتِ حاضرہ ہوتی
ہے۔ علامہ اقبال برگساں سے اتفاق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وجدان ایک وسیع تر
اور بلند تر عقل ہی کا نام ہے۔

اسلام کی عقلی تاسیس کوئی بعد کی پیداوار نہیں، خود نبی کریم (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ہاں ماہیتِ اشیاء کو جاننے کی خواہش پائی جاتی ہے اور قرآن حکیم میں استدلال بھی موجود ہے اور عقل کو استعمال کرنے اور مشاہدۂ کائنات سے اس کے خالق کو پہچاننے کی تلقین کی ہے۔ مسلمانوں میں صوفی اور غیر صوفی مفکرّین نے جو کام کیا وہ مسلمانوں کی ثقافت کا ایک سبق آموز باب ہے۔ انھوں نے ایک مربوط نظام کی تعمیر کی کوشش کی۔ ان میں حقیقت کی تلاش کا جذبہ پایا جاتا ہے لیکن تعمیر الٰہیات کی یہ قابلِ قدر مساعی خاص حدود کے اندر محدود رہیں کیوں کہ فکر کی وسعت بھی زمانے کے تقاضوں کے متناسب ہوتی ہے۔ ان کو اگر بہتر زمانہ ملتا تو ان کی کوششیں زیادہ بارآور ہوتیں۔ مسلمانوں کی علمی زندگی میں یونانی فلسفہ بہت کچھ دخیل ہوگیا۔ یونانی علوم و فنون کی افادیت سے انکار نہیں ہوسکتا۔ اس کی بدولت مسلمانوں کے افکار میں بہت وسعت اور ثروت پیدا ہوئی لیکن علم کلام کے بہت سے مذاہب پر نظر ڈالنے سے انسان اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ یونانی فلسفے کے اثر نے متکلمین کی قرآنی بصیرت کو ضرر پہنچایا۔ قرآن مسلمان کو انفس و آفاق دونوں کے مطالعے کی تلقین کرتا ہے۔ اور تاکید کرتا ہے کہ جمادات و نباتات، نجوم و شمس و قمر سب پر گہری نظر ڈالو؛ لیکن یونانی فلسفے کا بڑا امام سقراطؔ کہتا ہے کہ انسان کے لیے فقط انسانی زندگی کا مطالعہ کافی ہے۔ قرآن تو شہد کی مکھی کو وحیِ الٰہی سے ہدایت یافتہ قرار دیتا ہے اور اس کے حیرت انگیز اعمال پر غور کرنا ایمان کی تقویت کا موجب بتاتا ہے۔ سقراط کا مقتدر شاگرد افلاطون عالم محسوس کو نظر حقارت سے دیکھتا اور اعیان ثابتہ کی تلاش میں اس سے روگردانی کی ہدایت کرتا ہے۔ قرآن حواس انسانی (سمع و بصر) کو خدا کی نعمت اور ذریعۂ علم قرار دیتا ہے۔ حواس سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ بھی حقیقت ہی کے کسی پہلو

کا علم ہے۔ انسان اپنے حواس کے استعمال کے لیے بھی از روئے قرآن خدا کے سامنے جواب دہ ہوگا۔ یونانی الہیات کی یہ تعلیم کہ فقط غیر مرئی حقائق کو حقائق سمجھا جائے اور محسوسات کو دھوکا اور فریب خیال کیا جائے، مسلمانوں کے ذہنوں پر بھی مسلّط ہوگئی اور انھوں نے قرآن کو حکمت یونانی کی نظر سے دیکھنا شروع کیا۔ ان کو کوئی دو صدیوں کے بعد کسی قدر احساس پیدا ہوا کہ روح قرآنی حکمت یونانی سے الگ اور اس کے مخالف ہے۔ علامہ اقبال کی رائے ہے کہ یونانی فلسفے کے مسلمان شارحین نے اسلام کی کوئی خدمت نہیں کی بلکہ اس کو نقصان پہنچایا ہے۔ ابن رشد لقائے روح کے مسئلے میں ارسطو کی تعلیم کے زیر اثر قرآنی زاویۂ نگاہ سے ہٹ گیا اور اس بارے میں اس نے عیسوی عقائد کی جو تائید کی، وہ قابل قدر ہے۔ اس کے مقابلے میں معتزلہ نے اسلامی تعلیم کو محض منطقی اور استدلالی چیز بنا کر مجرد تصورات کا ایک نظام بنا دیا اور اس حقیقت سے بے خبر رہے کہ علم طبیعی ہو یا دینی، تجربۂ حیات سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔

منطقی عقلیات کے انہدام میں امام غزالی نے کچھ ویسا ہی کام کیا جو صدیوں بعد مشہور المانوی فلسفی کانٹ نے سر انجام دیا۔ جرمنی میں عقلیت پہلے مذہب کی حمایت میں کھڑی ہوئی، لیکن بہت جلد اس نے محسوس کیا کہ مذہبی عقائد محض منطق سے استوار نہیں ہو سکتے۔ مذہبی عقائد سے کنارہ کشی کا یہ نتیجہ ہوا کہ محض افادی اخلاقیات رہ گئیں اور دین ولیقین ساقط ہو گئے۔ جس عقلیت نے یہ تخریبی کارروائی کی تھی، کانٹ نے اس کی عمارت کو کھنڈر بنا دیا۔ کانٹ کے متعلق یہ فتویٰ کہ وہ اپنی قوم کے لیے خدا کی نعمت عظمیٰ تھا بالکل درست ہے۔ غزالی نے بھی تنگ نظر عقلیت کی کمر توڑ دی مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ کانٹ تو یہ کہہ کر رک گیا کہ استدلالی عقل سے خدا کی ہستی کا ثبوت نہیں مل سکتا، کانٹ کے لیے

کوئی اور راستہ نہیں تھا، مگر غزالی نے صوفیانہ وجدان اور تجربے میں پناہ لی اور مذہب کے لیے عقلیت سے ہٹ کر ایک اساس ڈھونڈلی اور اس طرح مذہب کو سائنس اور مابعد الطبیعیات دونوں سے آزاد کر دیا۔ روحانی تجربے میں غزالی پر ایک لامحدود ہستی مطلق کا انکشاف ہوا اور یہ یقین پیدا ہوا کہ عقل ایک محدود اور بے نتیجہ چیز ہے اس نے عقل اور وجدان کے درمیان ایک حدِّ فاصل قائم کر دی؛ لیکن علامہ اقبال کے نزدیک امام غزالی کا یہ زاویۂ نگاہ درست نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ عقل اور وجدان میں کوئی اساسی تضاد نہیں۔ یہ درست ہے کہ منطقی عقل تجزیہ کرتے ہوئے وجود کی وحدت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتی ہے اور جو کلیات وہ قائم کرتی ہے وہ بھی حقیقت اشیاء کے مطابق نہیں ہوتے لیکن عقل ہی وسعت اور گہرائیوں میں اس ہستی لامحدود کا تصور قائم کر سکتی ہے جو تمام موجودات میں جاری و ساری ہے اور اس نتیجے پہ پہنچ سکتی ہے کہ ہستی لامحدود کے تدریجی ظہور میں محدود تصورات بھی شہود یا ارتقاء کے مدارج ہیں۔ فکر بھی کوئی ساکن چیز نہیں اس کے اندر حرکت ہے۔ فکر کے اندر بھی اسی طرح 'لامتناہی' مضمر ہے جس طرح بیج کے اندر پورا درخت مکنون ہوتا ہے۔ فکر کے اندر بھی ایک باطنی کلیت ہے جو مرورِ زمان میں بتدریج ظاہر ہوتی ہے۔ ادراک اور احساس کا کوئی جزء، کل سے بے تعلق ہو کر پوری طرح قابلِ فہم نہیں ہو سکتا۔ عقل کی کلیت میں تمام مظاہر حیات بطور مافی الضمیر مضمر ہیں۔ قرآن نے اسی کو لوح محفوظ کہا ہے جس کے اندر علم کے تمام امکانات بطور ایک حقیقت حاضرہ کے موجود ہیں، لیکن معرض شہود میں یکے بعد دیگرے آتے ہیں۔ لامحدود سے رابطہ فکر کی ذات میں موجود ہے، لامحدود مضمر کے بغیر فکر کا امکان ہی نہیں۔ امام غزالی اور کانٹ دونوں سے یہ حقیقت اوجھل رہی کہ عمل تفکر میں فکر اپنی محدودیت پر غالب آکر اس سے

گزر جاتا ہے۔ خارجی فطرت میں اشیاء وحوادث ایک دوسرے سے خارج معلوم ہوتے ہیں لیکن تعقل میں فکر انفرادیت اور محدودیت کے زندان کی دیوار پھاند جاتا ہے۔ فکر کی ہمہ گیری سے کائنات کا کوئی پہلو خارج نہیں ہے۔

اس کے بعد علامہ اقبال تاریخ اسلام کے اس افسوس ناک پہلو کا ذکر کرتے ہیں کہ تقریباً پانچ سو برس سے مسلمانوں کی علمی ترقی رکی ہوتی ہے۔ علم کے لحاظ سے ابھی تک مسلمان ازمنۂ متوسط ہی میں زندگی بسر کر رہا ہے اور اس کے علماء اور حامیانِ دین اس حقیقت سے اچھی طرح آشنا نہیں ہوتے کہ 'زمانہ دگرگونہ آئیں نہاد'۔ ازمنۂ متوسط میں مسلمانوں کی فقہ، الہیات اور دینیات کے مذاہب ایک خاص حد تک پہنچنے کے بعد جامد و ساکن ہو گئے اور بعد میں آنے والے وہیں لکیریں پیٹ رہے ہیں۔ جب سے مسلمان رکے ہوتے ہیں اسی وقت سے اہلِ مغرب علوم و فنون کو مسلسل آگے بڑھا رہے ہیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں میں ذوق علمی رکھنے والا طبقہ مغرب کی علمی دنیا کی طرف بڑھنے کی کوشش کر رہا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ میں اس میلان کا خیر مقدم کرتا ہوں کیوں کہ طبیعی اور تجربی علوم کی ترقی خود اسلام کا منشا اور مسلمانوں کا خاصا تھا۔ یہ مسلمانوں کا ورثہ اور ان کا اپنا گم شدہ مال ہے۔ مغرب نے جدید تہذیب کا چراغ مسلمانوں ہی کے دیے سے روشن کیا ہے۔ اسی خیال کو علامہ اقبال نے بلادِ اسلامیہ کی نظم میں ان اشعار میں ادا کیا ہے:

بجھ کے شمع ملت بیضا پریشاں کر گئی
اور دیا تہذیب حاضر کا فروزاں کر گئی

دورِ گردوں میں نمونے سیکڑوں تہذیب کے
پل کے نکلے مادرِ ایام کی آغوش سے

علوم و فنون فلسفہ اور سائنس میں مسلمان مغرب سے بہت پیچھے رہ گئے ہیں۔ یہ کہنا غلط ہوگا کہ یہ محض مادی ترقی ہے اور مسلمانوں کی روحانیت کا تفوق ابھی تک قائم ہے۔ قرآن مادی اور غیر مادی کی تقسیم کا قائل نہیں۔ تسخیر فطرت آدم کی صفت، اس کا وظیفہ حیات اور اس کا مقصود زندگی ہے۔ تسخیرِ فطرت سے مغرب نے غیر معمولی قوت حاصل کرلی ہے۔ جن قوموں نے اس میں حصہ نہیں لیا وہ مغلوب اور کمزور ہو گئی ہیں۔ علوم و فنون کی ترقی اور تسخیر فطرت نے زندگی کے متعلق نئے زاویہ ہائے نگاہ پیدا کر دیے ہیں۔ مسائل حیات کی صورت بدل گئی ہے۔ قدیم تصورات کو نئے سانچوں میں ڈھالنا لازمی ہوگیا ہے۔ انسان کی معلومات میں بے حد اضافہ ہوگیا ہے اور ثروت افکار کی روشنی میں ہر عقیدے کے لیے نئے استدلالی استحکام کی ضرورت ہے۔ اس ترقی کے بہت سے پہلو دین سے متصادم ہوتے ہیں۔ اشتراکیت نے مادی ترقی کو الحاد کے ساتھ وابستہ کرلیا ہے حالاں کہ الحاد کے ساتھ اس کا کوئی لازمی رشتہ نہیں۔ وسط ایشیا کی مسلمان قومیں اس الحادی اشتراکیت کی لپیٹ میں آگئی ہیں۔ اس خطرے کا مقابلہ کرنے کے لیے مسلمانوں کو اپنے عقائد اور اپنے نظریۂ حیات و کائنات پر نئے سرے سے ناقدانہ نظر ڈالنے کی ضرورت لاحق ہوگئی ہے۔ اگر اسلام ان قوتوں کو اپنا نہ سکا تو اہلِ فکر کے لیے اس کے حقائق بھی فرسودہ ہوجائیں گے۔ آئین اسٹائین کے نظریہ اضافیت اور جدید فلسفے نے زمان و مکان اور علت و معلول کے تصورات بدل ڈالے ہیں، علم اور عقلیت کے معنی بدل گئے ہیں۔ ماہیت علم اور روحانی وجدان کا ازسر نو جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔

قرآن حکیم کا مقصد خدا اور کائنات سے انسان کے رابطے کا ایک گہرا شعور پیدا کرنا ہے، قرآن کا نظریۂ حیات حکمائے مغرب کے لیے بھی کوئی فرسودہ چیز

نہیں۔ گوئٹے جیسا حکیم بالغ نظر اپنے ندیم ایکرمن سے گفتگو کرتے ہوتے کہتا ہے کہ یہ تعلیم کبھی ناکام نہیں رہ سکتی، کوئی نظام فکر اور کوئی انسان اس سے آگے نہیں نکل سکتا۔ اسلام کا اصل مسئلہ دین اور دنیا، مذہبی عقائد اور تہذیب و تمدن کا رابطہ واضح کرنا تھا۔ ان دو قوتوں میں کہیں تصادم نظر آتا ہے اور کہیں تجاذب۔ عیسائیت کے سامنے بھی یہی مسئلہ تھا؛ حضرت مسیح (علیہ السلام) نے اس حقیقت کو منکشف کیا کہ روحانی دنیا خارجی قوتوں سے آزاد ہو کر ہی اپنی ایک مستقل حیثیت رکھتی ہے۔ اسلام اس بصیرت سے پوری طرح ہم آہنگ ہے، لیکن وہ اس کی تکمیل اس مزید صداقت سے کرتا ہے کہ عالم روحانی عالم مادی سے بے تعلق نہیں انفس و آفاق ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ ظاہر کی دنیا کا ایک باطن ہے اور باطن کی دنیا کا ایک ظاہر؛ کیوں کہ خدا جو حقیقت وجود ہے وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔ خارجی قوتیں بھی روحانی علم ہی کے مظاہر ہیں۔ خارج سے بے تعلقی رہبانیت کی طرف لے جاتی ہے۔ عیسائیت نے خواہ مخواہ خارج و باطن اور روح و مادہ میں تضاد پیدا کر دیا۔ اسلام نے یہ نظریۂ حیات پیش کیا کہ ان میں کوئی اساسی تضاد نہیں ہے۔ ایک کو دوسرے سے معاونت حاصل ہوتی ہے اور ظاہر و باطن کی تفریق سے دونوں میں نقص پیدا ہوتا ہے اور زندگی کا ہمہ گیر ارتقا رک جاتا ہے۔ از روئے قرآن یہ کائنات کوئی بے مقصد کھیل نہیں ہے۔ اس کا ہر شعبہ کسی صداقت کا مظہر ہے لیکن اکثر لوگ اس سے ناآشنا رہتے ہیں۔ ارض و افلاک کی آفرینش اور شب و روز کا یکے بعد دیگرے آنا سمجھنے والوں کے لیے آیات الٰہی ہیں اور دین کی حقیقت کو سمجھنے والے اور اس کے مطابق زندگی بسر کرنے والے وہی لوگ ہیں جو اُٹھتے بیٹھتے اور پہلو پر لیٹے ہوتے، خدا پر نظر جماتے ہوتے، زمین و آسمان کی خلقت پر غور و فکر کرتے رہتے ہیں اور اس

حقیقت کو دوہراتے رہتے ہیں کہ اے مالک و خالق یہ ہمّٰق ایک بامقصد تخلیق ہے اور اس میں کوئی چیز یوں ہی بے کار و عبث نہیں ہے۔ قرآن یہ بھی تعلیم دیتا ہے کہ کائنات میں خدا کی خلاقی بدستور جاری ہے۔ خدا اپنی خلقت ما اپنی مرضی سے اضافہ کرتا ہے۔ کائنات میں اشیاء و حوادث مسلسل عدم سے وجود میں آتے رہتے ہیں، دن اور رات کی طرح زندگی اور موت نبض وجود کا زیر و بم ہیں۔ خدا کا منکر کہتا ہے کہ خدا نہیں بلکہ دہر خالق اور باعث تغیر و انقلاب ہے۔ اس کے جواب میں نبی کریم (صلی اللہ علیہ وسلم) کی حدیث قدسی ہے کہ خدا کہتا ہے کہ دہر کو برا نہ کہو کیوں کہ جسے دہر کہتے ہیں (وہ) میں خود ہوں۔ زمان و مکان کا لامتناہی عالم اہل ہمت و حکمت کے لیے قابل تسخیر ہے۔ انسان کو وہ صلاحیتیں ودیعت کی گئی ہیں کہ وہ ان کو اچھی طرح سمجھنے اور بکار لانے سے غیر معمولی قوت حاصل کر سکتا ہے اور ان کو نظر انداز کرنے سے اسفل السافلین کے قعر مذلت میں گر سکتا ہے۔ خدا نے انسان کو ان قوتوں کا امین بنایا ہے جو زمین و آسمان میں کسی اور مخلوق کو عطا نہیں کی گئیں، لیکن یہ امانت غیر معمولی ذمہ داری بھی عائد کرتی ہے۔ اس امانت میں خیانت انسان کو ظلوم و جہول بنا دیتی ہے۔ از روئے قرآن انسان کی ہستی کی ابتدا، تو ہے لیکن اس کی انتہا نہیں۔ وہ ایمان و عمل سے ہستی کا ایک مستقل اور ابدی عنصر بن سکتا ہے اور مسلسل سعی کمال سے اپنے آپ کو لازوال بنا سکتا ہے۔ وہ گرد و پیش کی قوتوں کو اپنے مقاصد کے مطابق ڈھال سکتا ہے اور مزاحمت سے اس کے کردار میں مزید قوتیں بیدار ہوتی ہیں اور اس کے باطن سے غیر معمولی صلاحیتیں ابھرتی ہیں۔ بظاہر انسانی زندگی عجز اور مصیبت سے لبریز معلوم ہوتی ہے لیکن اگر اسے اپنی حقیقت کا عرفان حاصل ہو تو روح انسانی سے زیادہ کوئی چیز نہ قوی ہے اور نہ زیادہ جمیل۔ کائنات کے قلب میں جذبۂ ظہور

ارتقا ہے اور انسان کی تقدیر یہ ہے کہ وہ اس سے بہرہ اندوز ہو اور کبھی اس سے توافق پیدا کرے اور کبھی اس قوت کو اپنے مقاصد کے مطابق ڈھالے۔ انسان کی ارتقائی کوششوں میں خدا اس کا معاون ہوتا ہے بشرطیکہ ہمت اور انقلاب کی ابتدا انسان کی طرف سے ہو۔ قرآن کی واضح تعلیم یہی ہے کہ خدا انسانوں کی حالت نہیں بدلتا جب تک وہ پہلے اپنے اندر انقلاب نہ پیدا کریں اگر سعی انقلاب وارتقاء نہ ہو تو انسان کی حیثیت جمادات کی سی رہ جاتی ہے۔ تمام ترقی کا مدار اس پر ہے کہ انسان اپنے ماحول سے (خواہ وہ مادی ہو یا غیر مادی) ازروئے علم صحیح رابطہ قائم کرے۔ حسی ادراک اور عقل جو محسوسات میں نظم تلاش کرتی ہے یا ان کو منظم کرتی ہے، علم کے ماخذ ہیں۔ قرآن کریم کہتا ہے کہ آدم (علیہ السلام) کو جو اشیاء کا علم عطا کیا گیا، اس کی بدولت اس کو ملائکہ پر فوقیت حاصل ہوئی۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ کائنات کی ناظم قوتیں علم اشیا سے مطیع اور انسان کے سامنے سربسجود ہوتی ہیں۔ قرآن تمام مظاہر فطرت کو آیات الٰہی قرار دیتا ہے؛ اسی علم سے عرفان بھی پیدا ہوتا ہے اور قوت تسخیر بھی حاصل ہوتی ہے۔ اہلِ بصیرت اور اہلِ علم کے لیے خارجی اور باطنی فطرت ہی حقیقت رسی کا ذریعہ ہیں۔ تمام کائنات کو آیات الٰہی قرار دینا اور صبح وشام اس پر غور کرنے کو اصل دین اور عین عبادت سمجھنا قرآنی تعلیم کی ایک امتیازی شان ہے۔ قرآن انسان کو سرّی حقائق کی طرف لاتا ہے اور عالم غیب سے عالم شہادت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ تمام قرآن مطالعۂ فطرت اور مشاہدہ موجودات کی ترغیب سے لبریز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام اور طبیعی علوم میں کبھی تصادم نہیں ہو سکتا۔ قرآن عالم محسوسات کو مایا یا فریب ادراک قرار نہیں دیتا اور مادی عالم کو ذلیل سمجھ کر اس سے روگردانی کی تلقین نہیں کرتا۔ اسلام سے قبل کے اکثر مذاہب نے عالم

روحانی اور عالم مادی میں ایک ناقابلِ عبور خلیج حائل کر دی تھی۔ ان دونوں عالموں کو ایک ہی ہمہ گیر حقیقت کے دو پہلو قرار دینا اسلام کا ایک زبردست اصلاحی کارنامہ تھا۔ اہلِ یورپ بڑی مشکل اور غیر جانب دار تحقیق کے بعد اب اس کے قائل ہو گئے ہیں کہ سائنس کی ابتدا مسلمانوں نے کی۔ نہ یونانی حکما کے ہاں مادی عالم کوئی قابلِ غور چیز تھا اور نہ رہبانی مذاہب اس کو قابلِ اعتنا سمجھتے تھے اسلام اس قدیم فلسفے اور ان قدیم ادیان کے خلاف ایک کامیاب بغاوت تھا۔ تجربے اور مشاہدے سے قوانینِ فطرت کی جستجو، جنھیں قرآن سنت اللہ کہتا ہے، ازروئے اسلام جزو دین اور جزو عبادت ہے۔ قرآن نے کہا کہ خدا کے قوانین اٹل ہیں:

"لا تبدیل لخلق اللہ"

اسی فہم کو قرآن دین قیم قرار دیتا ہے۔ اسی فہم سے انسان رفتہ رفتہ کائنات کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہوتا ہے۔ زمانی اور مکانی حقائق کا علم انسان کو بتدریج ان حقائق کی طرف لے آتا ہے جو نہ زمانی ہیں اور نہ مکانی۔ چونکہ ظاہر اور باطن میں کوئی اساسی تضاد نہیں اس لیے ظاہر کا علم باطن کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ یہ مظہر کسی باطنی اور روحانی کیفیت اور الٰہی مشیّت کی علامت بن جاتا ہے۔ حیات و کائنات کا ہر محسوس پہلو ایک علامت یا آیت ہے اور جس حقیقت کی وہ آیت یا علامت ہے، وہ حقیقت خود روحِ انسانی کی ماہیت میں داخل ہے۔ اکثر غیر اسلامی فلسفوں میں یہ عقیدہ مسلّم ہو گیا تھا کہ متغیر عالم غیر حقیقی عالم ہے۔ قرآن نے کہا ہرگز نہیں، تغیرات کا عالم بھی حقیقی عالم ہے اور باطل نہیں، یہ بھی حق ہی کا ایک پہلو ہے۔ جو اس کی بصیرت پیدا نہ کرے گا وہ عالم روحانی میں بھی بے بصر رہے گا۔ ادھر کا اندھا اُدھر کا بھی اندھا ہو گا۔ قدیم مذاہب اور تہذیبیں اسی لیے ناکام رہیں

اور تکمیل انسانیت میں حارج ہوئیں کہ انہوں نے باطن ظاہر سے الگ کر کے تمام تر توجہ باطن پر مبذول کر دی۔ جن فلسفوں میں یہ نظریۂ حیات تھا وہ بھی یک طرفہ ہونے کی وجہ سے زندگی کی کوئی تسلی بخش تعبیر نہ کر سکے۔ ایسے ادیان اور فلسفوں پر کوئی پائیدار تہذیب قائم نہیں ہو سکتی۔ از روئے قرآن حقائق کا علم مختلف راستوں سے حاصل ہوتا ہے، حسی ادراک اور تعقل سے اس کی تادیل ایک اہم راستہ ہے۔ یہاں علم محسوسات اور معقولات کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ ذریعہ بالواسطہ ہے۔ اس کے علاوہ نفس انسانی پر حقیقتِ حیات براہ راست بھی منکشف ہوتی ہے۔ قرآن میں مطالعۂ فطرت کا حوالہ اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے لیے ہے کہ انسان کا خارجی فطرت سے بھی ایک قریبی اور گہرا تعلق ہے۔ اس رابطے کا فہم انسان کو اس قابل بنا دیتا ہے کہ وہ فطرت کی قوتوں سے استفادہ کر سکے۔ مادی قوتوں پر غلبہ حاصل کرنا فی نفسہٖ مقصود نہیں۔ اس کی غرض یہ ہے کہ انسان روحانی زندگی کے مقصد اشرف کے حصول میں ترقی کا قدم اٹھا سکے۔ قرآن ایک ہی آیت میں سمع و بصر کے ساتھ فواد یعنی دل کو بھی ذریعۂ معرفت قرار دیتا ہے بقول رومی آفتاب حقیقت کی کرنیں براہِ راست دل پر پڑتی ہیں اور دل ان سے غذا حاصل کرتا ہے۔ از روئے قرآن دل استدلال نہیں کرتا بلکہ دیکھتا ہے۔ اس روایت میں حواس جسمانی کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ یہ باطنی آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے، وہ ظاہری آنکھوں سے دیکھی ہوئی اشیا سے کم قابل اعتبار نہیں۔ اس کی حقیقت محسوسات سے کم تر نہیں۔ اس کی کوئی معقول وجہ نہیں کہ حواس ظاہری کی شہادت کو کاشف حقیقت یقین کیا جاتے اور دل کے براہ راست وجدان کو بے اصل قرار دیا جاتے۔ لیکن جس طرح محسوسات پہ انسان تنقیدی نظر ڈالتا ہے اور اصلیت کو دھوکے سے الگ کرتا ہے، اسی طرح مذہبی کشف و وجدان پر بھی تنقیدی

نظر ڈال سکتے ہیں۔ چنانچہ رسول کریم (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ابن صیاد کی غیر معمولی نفسی کیفیات کا امتحان کرنے کی کوشش کی۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ صحابہ رسول کریم (صلی اللہ علیہ وسلم) اور بعد کے محدثین نے رسول کریم (صلی اللہ علیہ وسلم) کے اس عمل کی پوری اہمیت کا اندازہ نہیں کیا اور اپنے خیالات کے مطابق اس کی تاویل کی۔ حقیقت میں رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ایک مثال قائم کی کہ غیر معمولی نفسی کیفیات کا بغور امتحان کرنا چاہیے۔ یوں کہہ سکتے ہیں کہ زمانہ حال کی سائیکیکل ریسرچ اسی پہ عمل کر رہی ہے۔

مذہبی وجدان کے ذریعے سے کشفِ حقیقت نوعِ انسان کا ایک وسیع تجربہ ہے۔ مختلف اقوام وملل میں خاص خاص افراد نے جو کچھ محسوس کیا اور راستی سے بیان کیا، اس کو محض فریبِ شعور کہہ کر نظر انداز نہیں کر سکتے۔ مذہب وتہذیب کے ادنیٰ مدارج سے لے کر بلند ترین مدارج تک یہ تجربہ انسانوں کو مسلسل اپنی حقیقت کا یقین دلاتا چلا آیا ہے۔ مسلمانوں کی علمی تاریخ میں غالباً سب سے پہلے ابن خلدون نے ایسے تجربات پہ تنقیدی نظر ڈالی ہے اور اس لحاظ سے رسول کریم (صلی اللہ علیہ وسلم) کی مثال کی پیروی کی ہے۔ اسلامیات کا مشہور مستشرق میکلڈونلڈ ابن خلدون کی اس تحقیق کے متعلق کہتا ہے کہ اس کی تحقیق کا اندازہ زمانہ حال کے مشہور ماہر نفسیات ولیم جیمز کے مماثل ہے جس نے مذہبی وجدان کی انواع کے تجزیہ کی ایک قابلِ قدر کوشش کی اور ایک مبسوط کتاب میں ان تجربات پہ ایک حکیمانہ نظر ڈالی۔ ابھی یہ تحقیق اپنے ابتدائی مراحل میں ہے۔ اس خطبے میں شرح وبسط کے ساتھ اس پہ بحث نہیں ہو سکتی لیکن مختصراً یہ کہہ سکتے ہیں کہ مذہبی وجدان کی امتیازی خصوصیات کیا ہیں:

اولاً یہ کہ یہ تجربہ ایک براہِ راست بلاواسطہ تجربہ ہوتا ہے۔ ایک لحاظ سے

محسوسات کا تجربہ بھی ایک براہِ راست ہی تجربہ ہے لیکن محسوسات کا تجربہ عالم مظاہر کا تجربہ ہے اور مذہبی تجربے کا معروض خود خدا ہے۔ خدا کا براہِ راست تجربہ نہ محسوسات سے ہوتا ہے اور نہ معقولات سے۔ خدا کی ہستی کے علم کے لیے مذہبی وجدان ہی کاشفِ حقیقت ہے۔ جس طرح ظاہر کی آنکھ براہِ راست اشیاء کو دیکھتی ہے اسی طرح باطن کی آنکھ خدا کو دیکھتی ہے۔ دوسری خصوصیت اس تجربے کی یہ ہے کہ اس کے اندر کلیت پائی جاتی ہے۔ محسوسات اور معقولات میں مختلف پہلو اور اجزاء ہوتے ہیں۔ شعورِ انسانی اجزاء کو منتخب کرتا اور ان میں ربط پیدا کرتا ہے؛ لیکن خدا کی ذات کا مذہبی وجدان ایک ناقابلِ تقسیم و تجزیہ وحدت ہوتا ہے جس میں نفس اور اس کے معروض کی تفریق و تقسیم نہیں پائی جاتی۔ تیسری بات اس تجربے میں یہ ہوتی ہے کہ اس میں ایک محیط کل نفس کا شعور ہوتا ہے اور اس حالت میں عارضی طور پر محسوس کرنے والے کی انفرادی شخصیت مغلوب و مفقود ہو جاتی ہے اگر کوئی پوچھے کہ یہ یقین کیسے پیدا ہوتا ہے کہ محسوس کرنے والے کا معروض ایک نفس محیط ہے، اس کا ایک سرسری جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے معمولی تجربے میں ایک دوسرے کو نفوس سمجھتے ہیں حالاں کہ کوئی نفس کسی دوسرے نفس کا براہِ راست تجربہ نہیں کر سکتا۔ ہم ایک دوسرے کی جسمانی حرکات سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ دوسرے بھی ہماری طرح کے نفس کے مالک ہیں۔ اسی طرح اس نفسِ محیط کا انسان پر جو عمل ہوتا ہے اس سے محسوس کرنے والا یقینی طور پر جانتا ہے کہ وہ ایک نفس ہے۔ قرآن کریم میں خدا کا ارشاد ہے کہ میں بلانے والے کو جواب دیتا ہوں۔ کسی نفس کی دعوت یا سوال کا جواب دوسری طرف سے کسی نفس ہی سے مل سکتا ہے، لہٰذا خدا کی ہستی کا تجربہ ایک نفسِ کل ہی کی ہستی کا تجربہ ہوتا ہے۔

آخری خصوصیت اس تجربے کی یہ ہے کہ دوسروں کے لیے اس کو بیان نہیں کر سکتے۔ یہ تجربہ تفکر اور تکلم کے سانچوں میں نہیں ڈھل سکتا، یہ تجربہ تعقل کے بجائے تاثر سے زیادہ مشابہہ ہوتا ہے لیکن بیان نہ ہو سکنے کے باوجود اس تاثر میں لازماً ایک قسم کا علم بھی ہوتا ہے، گو اس کی نوعیت عام معمولات اور معقولات سے الگ ہوتی ہے۔ ہر تاثر میں اپنے معروض اور مقصود کا شعور مضمر ہوتا ہے۔ ناقابل بیان ہونے کے باوجود مذہبی وجدان اپنے آپ کو تصورات میں ڈھالنے کی کوشش میں لگا رہتا ہے۔ الہیات میں تصورات کا نظام اسی کوشش کا نتیجہ ہوتا ہے۔ تعقل کی اس کوشش کو مذہب نے کبھی لاحاصل نہیں سمجھا۔ تاثر کے اندر سے نہ صرف تصورات بلکہ الفاظ بھی براہ راست پیدا ہو جاتے ہیں اور گہرے مذہبی تجربے میں جسے وحی کہتے ہیں، روحانی وجدان تصورات اور الفاظ کا جامہ پہن کر عالم شہود میں آتا ہے اور دوسروں کے لیے قابل فہم بنتا ہے۔

روحانی وجدان کے اندر ایک لازمانی حقیقت کا تجربہ ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود نفس زمان مسلسل سے بالکل بے تعلق نہیں ہو جاتا۔ وجدانِ سرمدیت بہت جلد غائب ہو جاتا ہے لیکن اس کا اثر و اقتدار باقی رہتا ہے۔ ولی ہو یا نبی دونوں معمولی سطح حیات پر واپس آجاتے ہیں لیکن ان دونوں میں فرق یہ ہوتا ہے کہ نبی کا تجربہ نوع انسان کے لیے بے انتہا معنی خیز ہوتا ہے۔

بعض حکماء نے اس وجدان کو جسمانی کیفیات کا نتیجہ ثابت کر کے اس میں اہمیت کو باطل کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن ان کا طرزِ استدلال درست نہیں جسمانی علتیں تو ہر قسم کے نفسی تجربے کے ساتھ ساتھ لگی رہتی ہیں لیکن کسی نفسی تجربے کی قدر و قیمت ان سے متعین نہیں ہوتی جیسا کہ ولیم جیمز نے کہا ہے۔ غیر روحانی احوال میں بہت گوناگونی پائی جاتی ہے۔ ان میں سے بعض ایسے ہوتے

ہیں جو بالکل لایعنی ہوتے ہیں اور ان سے کوئی اچھا نتیجہ پیدا نہیں ہوتا۔ عیسوی تصوف کو یہ بڑی مشکل پیش آئی کہ ربانی وحی اور شیطانی وحی میں کیسے امتیاز قائم کیا جائے؟ اس امتیاز کے لیے بہت حکمت و ہدایت درکار تھی لیکن آخر میں یہی آکر ٹھہری کہ درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے۔ فقط یہی بات دیکھی جائے گی کہ اس قسم کے روحانی تجربے والے شخص کی زندگی پر اس کا کیا اثر ہوا اور دوسروں کی زندگی پر اس نے کیا اثر ڈالا؟ جیمز نے جو بات عیسوی صوفیہ کے تجربات کے متعلق لکھی ہے وہ تمام ملتوں کے روحانی تجربے کے متعلق درست ہے۔ اسلام بھی اس کا قائل ہے کہ شیطان روحانی احوال میں دخل انداز ہونے کی کوشش کرتا ہے، چنانچہ قرآن کریم میں یہ آیت موجود ہے کہ:

> ہم نے کوئی نبی ایسا نہیں بھیجا جس کی تمناؤں میں شیطان نے کوئی غلط خواہش گمراہ کرنے کے لیے داخل نہ کی ہو، لیکن خدا شیطانی القا کو نیست و نابود کر دیتا ہے اور اپنی سچی وحی کو ثابت و قائم رکھتا ہے، کیوں کہ وہ جاننے والا اور حکمت والا ہے۔

زمانہ حال کی نفسیات میں فرائڈ نے بہت قابلِ قدر کام کیا ہے، جس سے ربانی اور شیطانی الہام میں فرق پیدا کرنے میں بڑی مدد مل سکتی ہے، لیکن فرائڈ کی تحقیقات میں جو صداقت تھی، اس میں غلط نتائج کی آمیزش ہو گئی۔ اس نے ہر روحانی کیفیت اور تحت الشعور کی ہر کیفیت کو جنسی جذبے کے ماتحت لانے کی کوشش کی۔ تمام مذہبی عقائد تحت الشعور کے حیلے بن گئے، گویا انسانی نفس نے زندگی کے آلام اور اس کی کثافتوں سے گریز کی صورتیں تلاش کی ہیں جو درحقیقت موجود نہیں ہیں۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ بعض مذاہب اور

فنون لطیفہ کے بعض پہلو ایسے ہیں جن کی تہ میں فرائڈ والی نفسیات ہے لیکن ہر مذہب کا یہ حال نہیں۔

سائنس اور مذاہب دونوں کے موضوع ومعروض الگ الگ ہیں۔ مذہب کیمیا اور طبیعات کا حریف بن کر عالم محسوسات کے لیے کوئی نظریہ پیش نہیں کرتا۔ دونوں کا مدار اور معروض تجربے سے حاصل ہوتا ہے لیکن ایک کا معروض روحانی تجربہ ہے اور دوسرے کا معروض عالم محسوسات۔ مذہب روحانی تجربے کی حقیقت و ماہیت کو پہنچنے کی کوشش کا نام ہے۔

مذہب کا مسئلہ نہ طبیعات کا مسئلہ ہے اور نہ جنسیات کا مسئلہ۔ مذہبی وجدان میں جذبہ موجود ہے لیکن یہ تحت الشعور کا بھیس بدلا ہوا جنسی جذبہ نہیں۔ روحانی تجربے میں تو انسان کی اپنی محدود شخصیت کے دائرے سے ماورا ایک حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے۔ عام نفسیات اس بات کو نہیں سمجھ سکتی کہ مذہبی وجدان اور جذبہ علم حقیقت کا ماخذ بھی ہو سکتا ہے۔

روحانی تجربے کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہوتے بھی ایک دقّت باقی رہتی ہے۔ اگر روحانی تجربہ ایک تاثر کی کیفیت ہے جس کے اندر علم بھی موجود ہے۔ اور یہ تجربہ دوسروں تک صرف قضایا کی صورت میں پیش کیا جا سکتا ہے تو کسی دوسرے شخص کے لیے وہ کس طرح قابلِ قبول ہو سکتا ہے۔ جس کو یہ تجربہ حاصل نہیں وہ دریافت کرے گا کہ اس کی حقیقت اور صحت و صداقت کی کیا ضمانت اور کیا ثبوت ہے؟ ہمارے پاس اس کو پرکھنے کی کون سی کسوٹی ہے؟ اگر مذہب کا مدار محض ذاتی تجربے پر ہوتا تو مذہب چند افراد میں ہی پایا جاتا۔ خوش قسمتی سے ہمارے پاس اس کو جانچنے کے ذرائع موجود ہیں؛ اس کو عقلی طور پر بھی پرکھ سکتے ہیں اور عملی طور پر بھی۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ آیا حیات و کائنات کی عقلی تاویل

ماہیتِ وجود کے متعلق ہمیں اسی ایقان پر پہنچاتی ہے یا نہیں جو روحانی وجدان سے حاصل ہوتا ہے۔ بالفاظِ دیگر عقل مذہبی وجدان کی کہاں تک تائید کرتی ہے؟ فلسفی عقلی طور پر ماہیت وجود کو سمجھنا چاہتا ہے اور نبی عقائد کی صداقت کو نتائج اعمال سے ثابت کرتا ہے۔ آئندہ خطبے میں علامہ اقبال مذہبی حقائق کا فلسفیانہ ثبوت پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

دوسرا خطبہ

مذہبی وجدان کی فلسفیانہ جانچ

سکولاسٹسزم یعنی مغربی عیسوی علم الکلام (اور کسی حد تک اسلامی علم الکلام نے بھی) ہستی باری تعالیٰ کے ثبوت میں تین دلائل پیش کیے ہیں :

۱۔ کائنات سے استدلال، جس کی بنا تصور تعلیل یا علت و معلول کا رابطہ ہے۔

۲۔ غایتی استدلال، جو کائنات میں نظم و نسق اور مظاہر فطرت میں مقصد کوشی سے ایک ناظم کائنات کے عقیدے کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

۳۔ وجودیاتی استدلال، جس کا ماحصل یہ ہے کہ ہستیِ واجب الوجود اور لامتناہی کا تصور ہی اس امر کی دلیل ہے کہ اس کا وجود ہے، کیوں کہ انسان کا محدود شعور لامحدود کا تصور کہاں سے لاتا، اگر خود ہستیِ لامحدود اس کے اندر یہ شعور پیدا نہ کرتی۔ لامحدود تصور کی علت، لامحدود ہستی ہی ہو سکتی ہے۔

یہ تینوں قسم کے دلائل ہستیِ مطلق کے یقین تک پہنچنے کی انسانی کوششیں ہیں لیکن ان دلائل میں منطقی خامیاں ہیں، اس لیے عقل کو بھی ان سے تشفی نہیں ہوتی۔

پہلے ثبوت کا لب لباب یہ ہے کہ کائنات کے مظاہر میں ہر معلول کی ایک علت ہوتی ہے مگر وہ علت خود کسی مقدم علت کا معلول ہوتی ہے۔ یہ سلسلہ پیچھے ہٹتے ہٹتے کہیں تو ختم ہونا چاہیے اس لیے ایک علت العلل کا تصور لابدی ہے جو کسی اور علت کا معلول نہ ہو، یہی ذات واجب الوجود ہے اور ہستی مطلق ہے۔ اس استدلال میں یہ خامی ہے کہ قانون تعلیل اس کی اساس ہے مگر آخر میں ہستی مطلق کے بارے میں اسی کو برطرف کر دیا گیا ہے۔ اگر ہستی لامحدود یا وجود مطلق سے کچھ بھی خارج ہے تو وہ ہستی لامحدود نہیں، اس کا خارجی معلول اس کو محدود کر دیتا ہے۔ علاوہ ازیں علت و معلول کا رشتہ دونوں کو اضافی کر دیتا ہے۔ علت معلول کی وجہ سے علت ہے اور معلول علت کی وجہ سے معلول ہے۔ اس طرح سے خدا کائنات کا محتاج ہو جاتا ہے اور ہستی مطلق نہیں رہتا۔ علاوہ ازیں تعلیل کے لزومی تصور سے اس کے موضوع کا وجود لازم نہیں آتا۔ یہ استدلال محدود کی نفی اور اس سے گریز کر کے ایک محدود علت تک ہی پہنچتا ہے۔ اس سے نہ خدا کی توجیہہ ہوتی ہے اور نہ کائنات کی۔ اصل لاتناہی وہ نہیں جس سے ہستی محدود خارج ہو، حقیقی لاتناہی میں تمام محدود موجودات داخل اور شامل ہیں، اس لیے یہ تعلیلی استدلال جس ہستی مطلق تک پہنچانے کی کوشش کرتا ہے اس ہستی کی مطلقیت ہی میں خلل پڑ جاتا ہے۔ لہٰذا یہ منطقی استدلال اپنے مقصد میں مطلقاً ناکام رہتا ہے۔

کائنات میں تنظیم اور مقصد کوشی سے جو استدلال کیا جاتا ہے اس میں خامی یہ ہے کہ اس کی بنا صانع اور مصنوع کا تصور ہے۔ اس کے اندر یہ مضمر ہے کہ کائنات میں ایک موادِ خام موجود ہے جس کے اندر اپنی تنظیم کی کوئی صلاحیت نہیں اور ایک لامحدود عقل والا صانع اس جامد مواد میں حیات و جمال پیدا کرتا ہے۔ اس

استدلال سے خدا خالق ثابت نہیں ہوتا بلکہ کائنات کے کارخانے سے خارج میں بیٹھا ہوا ایک صانع اور ناظم رہ جاتا ہے۔

محض خارج میں مزاحمت پیش کرنے والے مواد کی تنظیم سے خدا خدا نہیں بن سکتا۔ فطرت کے مظاہر اور ان کے اندر خلّاق قوت میں صانع و مصنوع کا رابطہ نہیں۔ یہ ایک میکانکی سا تصور ہے اور اس سے بھی اصل مسئلہ حل نہیں ہوتا۔

وجودیاتی استدلال میں تصور باری تعالیٰ کو وجود باری تعالیٰ کا ثبوت سمجھنا نہایت بودا استدلال ہے۔ جیسا کہ کانٹ نے کہا ہے کہ تصور تو عجیب و غریب قسم کی وہمی چیزیں بھی پیدا کرتا ہے جو نہ ہیں اور نہ ہو سکتی ہیں۔ سونے کے پہاڑ کا تصور ہو سکتا ہے لیکن کیا اس سے اس کا وجود لازم آتا ہے؟ اپنی جیب میں تین سو روپلوں کے تصور سے جیب میں روپے تو نہیں بھر جاتے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہستی کامل کے تصور میں اس کے وجود کا فقط تصور شامل ہے لیکن اس سے وجود لازم نہیں آتا۔ تصور اور وجود میں ناقابلِ عبور خلیج حائل ہے۔ یہ استدلال محض دوری استدلال ہے، یہ جس چیز کو ثابت کرتا ہے اس کی حقیقت کو پہلے ہی سے فرض کر لیا گیا ہے۔

مقصد تصور سے وجود کی طرف عبور کرنا تھا لیکن وجود کو پہلے ہی تصور میں لازمی طور پر داخل سمجھ لیا گیا ہے، نتیجہ یہ ہے کہ یہ تینوں عقلی اور منطقی ثبوت وجودِ باری تعالیٰ کو ثابت کرنے میں ناکام ہیں۔ دراصل اس ناکامی کا سبب یہ ہے کہ اس میں عقل و فکر کو موجودات پر خارج سے عائد کیا جاتا ہے، حالاں کہ فکر اپنے موضوع اور مواد کا خالق بھی ہو سکتا ہے۔ فکر اور اشیا۔ وحوادث ایک دوسرے سے خارج نہیں۔ فکر مظاہر کے اندر اساسی اور تخلیقی قوت ہے لیکن موجودہ حالت

میں انسانی نفس کا یہ تقاضا معلوم ہوتا ہے کہ زندگی کی وحدت کو دوئی میں تقسیم کر دے اور نفس اور اس کے موضوع کو ایک دوسرے سے خارج تصور کرے۔ اصل میں شہود و شاہد و مشہود ایک ہیں۔ لیکن اندازِ تفکر ان کو الگ الگ کر دیتا ہے مذکورہ صدر دلائل میں تب اہمیت پیدا ہو سکتی ہے اگر ہم اس کا یقین پیدا کر لیں کہ موجودہ انسانی زاویۂ نگاہ جو دوئی پیدا کرتا ہے، کوئی بنیادی حقیقت نہیں ہے اور فکر و وجود اساسی طور پر ایک ہیں۔

(مولانا روم نے لکھا ہے کہ انسان کی چشم ادراک چشمِ احوال ہے، یعنی بھینگی آنکھ ہے، جسے ایک چیز دو بن کر دکھائی دیتی ہے، حالاں کہ دوسری کا کوئی وجود نہیں ہوتا)۔

صحیح نظریۂ وجود و فکر قائم کرنے میں قرآن کی یہ تعلیم معاون ہوتی ہے کہ ایک ہی ہستیٔ واحد ہے جو ظاہر میں بھی ہے اور باطن میں بھی اور اس ظاہر و باطن میں دوئی نہیں،

"ھو الظاھر ھو الباطن، ھو الاول ھو الآخر"

حضرت علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ میں اس خطبے میں اس کی تشریح کرنے کی کوشش کروں گا۔

ہمارے تجربے میں ہستی کی تین سطحیں دکھائی دیتی ہیں:۔

۱۔ مادہ

۲۔ حیات

۳۔ نفس یا شعور۔

ان کا الگ الگ مطالعہ تین علوم کرتے ہیں:

طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات۔

ہم پہلے طبیعیات کا جائزہ لیتے ہیں۔ طبیعیات ایک تجربی علم ہے جو ان مظاہر کے روابط دریافت کرتا ہے جو اس سے محسوس ہو سکتے، ناپے اور تولے جا سکتے ہیں۔ طبیعیات اپنے اس محدود دائرے سے باہر نہیں جا سکتی۔ اس کا موضوع عالم مادی ہے۔ اس میں غیر مرئی مفروضے بھی آ جاتے ہیں مگر محض اس مجبوری سے کہ ان کے بغیر محسوسات کی توجیہہ نہیں ہو سکتی۔ مذہبی وجدان اور جمالیاتی وجدان، حالاں کہ زندگی کے اہم اور ناقابلِ انکار عناصر ہیں مگر طبیعیات ان کو نظر انداز کر دیتی ہے۔ لیکن اگر کوئی پوچھے کہ طبیعیات کا موضوع کس قسم کے محسوسات ہیں؟ تو اس کا سیدھا سا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ مادی دنیا اور ما فیہا، شجر و حجر اور تمام قسم کا مادی سامان۔ پھر اگر مزید سوال کیا جائے کہ ان اشیا کا تمہیں کیا علم ہوتا ہے؟ تو جواب یہ ہوگا کہ ان کے صفات کا علم ہوتا ہے، رنگ و بو یا ٹھوس یا سیال ہونے کا علم۔ اس جواب میں یہ مضمر ہے کہ تم اشیا کی حقیقت یا ذات اور ان کے صفات میں فرق کرتے ہو۔ لیکن یہ فقط محسوسات تک محدود رہنا تو نہ ہوا، یہ تو مادے کے متعلق ایک نظریۂ علم ہے کہ مادی اشیا کی ذات ان کے صفات سے الگ ہے اور محسوسات کا نفس مدرکہ سے کسی قسم کا تعلق ہے۔ تجزیۂ محسوسات کرتے ہوئے بعض حکماء نے یہ نظریہ قائم کیا کہ رنگ و بو وغیرہ تو نفسی اور اضافی چیزیں ہیں، رنگ چیز میں نہیں بلکہ اس اثر کا نام ہے جو کوئی خارجی شے بینائی پر کرتی ہے یا بقول عارفِ رومی نشہ شراب میں نہیں بلکہ نفس کی کیفیت میں ہے جس کی محرک شراب ہے:

قالب از ما ہست شد، نے ما ازو

بادہ از ما مست شد، نے ما ازو

ان حکما نے یہ کہا کہ مادے کی حقیقی صفت یا اس کی ذاتی صفت شکل اور

حجم اور مزاحمت پر مشتمل ہے۔ بارکلے نے دو قدم آگے سوچا تو بتایا کہ یہ صفات بھی کسی مستقل بالذات خارجی مادے کے صفات نہیں بلکہ یہ بھی محسوسات ہی ہیں، عالم مادی ہمارے محسوسات کے سوا کچھ نہیں۔ اس استدلال کی بدولت مادے کے پاؤں کے نیچے سے زمین نکل گئی اور قدیم ٹھوس مادیت کا تصور آج تک نہ سنبھل سکا۔ زمانہ حال کے ایک بالغ نظر سائنس دان، ریاضی دان اور فلسفی وہائٹ ہیڈ نے بڑے قوی دلائل سے یہ ثابت کیا ہے کہ روایتی مادیت عقلاً بالکل ناقابل قبول ہوگئی ہے۔ عالم مادی کو اب اگر ہم محض اپنے محسوسات ہی سمجھیں تو ہمارا ادراک محض ایک خواب رہ جاتا ہے یا بقول وہائٹ ہیڈ نصف ہستی خواب بن جاتی ہے۔ اور نصف ثانی ایک نامعلوم ادراک محل محسوسات، یعنی مادہ بذاتِ خود محض ایک مفروضہ ہے غرض کہ اس اندازِ تفکر میں وجود کی حقیقت کہیں بھی ادراک کے ہاتھ میں نہیں آتی۔ حقیقت کے طالب کے لیے اس سے زیادہ مایوس کن اور کیا کیفیت ہو سکتی ہے۔ طبیعیات نے جب زیادہ گہرائی سے اپنے مسلمات کا جائزہ لیا تو ژرف نگاہی نے اس کی مادیت کا بت چکنا چور کر دیا۔ مادیت کو خود سائنس دان مفکرین نے فنا کر دیا۔ اس پر سب سے زیادہ کاری ضرب آئن اسٹائن کے نظریۂ اضافیت نے لگائی، اور بقول رسل مادہ بہ حیثیت جوہرِ مستقل فلاسفہ سے زیادہ خود اس سائنس کے ماہر کی بدولت غائب ہو گیا ہے۔ نہ زمان و مکان کی مستقل اور غیر متغیر اور لامتناہی حقیقت باقی رہی ہے اور نہ مستقل بالذات مادے کی۔ اس سے قبل مادے کی نسبت عام تصور یہ تھا کہ وہ لامتناہی مستقل مکان میں ہے اور ایک لامتناہی مستقل زمان میں حرکت کرتا ہے، اب مادہ محض متغیر زمانی و مکانی روابط کا نام رہ گیا ہے۔ اس سے قبل فکر ایک عارضی اور اضافی چیز تھی اور مادہ ایک ٹھوس حقیقت جو سائنس دان کے نزدیک واحد

حقیقت تھی۔ اب قدیم مادیت کبھی عود نہ کر سکے گی۔

وہائٹ ہیڈ کے نزدیک فطرت کوئی جامد اور ساکن حقیقت نہیں ہے جس کا وجود ایک فضائے لامتناہی میں ہے، جو خود ساکن ہے۔ فطرت حوادث کا ایک مسلسل اور تخلیقی سیلان ہے لیکن انسانی فہم اس کو ساکن اور جامد اشیاء میں منقسم کر کے ان کے روابط کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ فطرت کے اندر خلیجیں اور رخنے نہیں ہیں۔ اس قرآنی آیت کو یاد کیجیے جس میں نہایت بلیغ پیرائے میں صاف طور پر یہ ارشاد ہے کہ:

> تمہاری نظر کائنات میں تگ و دو کر کے تھک کر اور عاجز ہو کر واپس لوٹے گی، لیکن فطرت میں تمہیں کہیں رخنہ نظر نہ آئے گا۔

زمان و مکان کے سانچے بھی فہم انسانی، اشیا و حوادث کے روابط کو سمجھنے کے لیے بناتا ہے۔ طبیعی سائنس کے مادی، زمانی اور مکانی تصورات نیوٹن کے نظریات سے استوار ہوئے تھے۔ کچھ دور تک طبیعیات نے ان سے فائدہ اٹھایا، لیکن آخر میں خود سائنس اپنی مشکلات کی وجہ سے مجبور ہو گئی کہ نفس اور مادے کی مصنوعی تقسیم کو رد کر دے اور تمام نظریۂ کائنات پر از سر نو غور کرے کہ کیا ایک لامتناہی خلا ہے جس کے اندر اشیا حرکت کرتی ہیں۔ اس تصور کو باطل ثابت کرنے کے لیے یونانی حکیم زینو نے ایسا منطقی استدلال کیا کہ آج تک اس سے لوگوں کی عقل چکر میں ہے۔ کسی چیز کو نقل و حرکت کر کے کسی دوسرے مقام تک پہنچانے کے لیے فضا کے لامتناہی نقطے عبور کرنے پڑیں گے جن کے لیے وقت کے لامتناہی لمحے درکار ہیں لیکن لامتناہی کبھی ختم نہیں ہو سکتی اس لیے کوئی چیز حرکت کر ہی نہیں سکتی۔ حرکت سے فریبِ ادراک ہونے سے متعلق اس نے اور

بھی کچھ مثالیں پیش کیں جو لطیفے معلوم ہوتے ہیں لیکن ان کا جواب آسان نہیں ۔ حرکت کے بطلان سے وہ اس مستقل بالذات فضائے لامتناہی کے وجود کو باطل قرار دینا چاہتا تھا۔ مسلمانوں میں اشاعرہ متکلمین زمان و مکان کے لامتناہی تجزیے کے قائل نہ تھے ؛ وہ کہتے تھے کہ زمان و مکان حرکت کے نقطے اور لمحے ہیں جن کی مزید تقسیم نہیں ہو سکتی۔ یہ کوشش جو کچھ قابل فہم معلوم نہیں ہوتی، محض اس غرض سے کی گئی تھی کہ زینو کے جواب میں یہ ثابت کیا جائے کہ حرکت ممکن ہے اور فضا کے ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک محدود زمانے میں نقل مکانی ممکن ہے۔ لیکن یہ زینو کا کوئی تسلی بخش جواب نہ تھا اور ابن حزم نے بھی اشاعرہ کے اس نظریے کی تردید کی۔ جدید ریاضیات نے ابن حزم ہی کی تائید کی ہے۔ زمانۂ حال کے مفکرین میں سے رسل اور برگساں نے زینو کے استدلال کو رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ حرکت اشیاء پر وارد نہیں ہوتی بلکہ حرکت ہی ماہیت وجود ہے، کیوں کہ ہستی تغیر ہی کا نام ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ زینو کے لامتناہی اور مستقل زمان و مکان کے تصورات ہی بے بنیاد ہیں۔ زمان و مکان فہم حوادث کے لیے ذہنی سانچے ہیں۔ اس کے بعد علامہ اقبال نے کینٹر اور رسل کے نظریات کو اس اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے کہ بہت بلند پایہ ریاضی دان فلاسفہ کے سوا کسی کے لیے بھی وہ قابل فہم نہیں اور خود علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ جن تصورات کی بنا پر یہ استدلال کیا گیا ہے وہ بھی غلط ہیں۔ حرکت کا مسئلہ ریاضیات سے حل نہیں ہو سکتا ؛ ریاضی حرکت کو خارج سے ناپتی ہے لیکن حرکت فی نفسہ فطرت کا ایک ناقابل تقسیم فعل ہے لیے ہر حرکت حیات خواہ وہ تیر کی پرواز ہو، زندگی کا ایک ناقابل تقسیم فعل ہوتا ہے۔ ریاضیاتی حیثیت سے مکان میں تیر کی حرکت نقطوں میں قابل تقسیم ہے لیکن اصل میں وہ ایک واحد فعل ہے جو نقطوں اور لمحوں میں تجزیہ

کرنے سے اپنی حقیقت سے دور ہو جاتا ہے۔

آئن اسٹائن مکان کو حقیقی مگر ناظر کے مقام نظر کی اضافت سے اضافی تصور کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نیوٹن کا یہ تصور غلط تھا کہ ایک مستقل بالذات خارج از ذہن لامتناہی فضا کا وجود ہے۔ شئی مشہود کی صورت اور اس کا حجم ناظر و شاہد کے زاویہ نگاہ کی اضافت سے متغیر ہوتا ہے۔ سکون و حرکت بھی ناظر کی نسبت سے اضافی ہیں، کسی مستقل بالذات مادی شے کا وجود نہیں، وجود کا مدار زاویہ نگاہ ہے اس سے بعض مفکرین کو کچھ غلط فہمی ہوتی ہے جس کا ازالہ پروفیسر نن نے کرنے کی کوشش کی ہے اور بتایا ہے کہ زمان و مکان کے سانچے نفس ناظر کے اندر نہیں بلکہ اس مادی کائنات میں ہیں جس کے ساتھ ناظر کا جسم اور مقام نظر وابستہ ہے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ میرا ذاتی عقیدہ یہ ہے کہ حقیقتِ وجود زمانی و مکانی و مادی نہیں بلکہ روحانی ہے اور آئن اسٹائن کا نظریۂ اضافیت اشیاء و حوادث کے ریاضیاتی ادراک پر تو بہت کچھ روشنی ڈالتا ہے لیکن ان کی ماہیت اور حقیقت کے متعلق خاموش ہے۔ فلسفیانہ حیثیت سے نظریۂ اضافیت نے یہ کام ضرور کیا کہ مادیت کے قدیم طبیعیاتی تصور کو باطل کر دیا اور مادہ ایک مستقل جوہر ہونے کی بجائے حوادث و روابط کا تار و پود بن کر رہ گیا۔ وہائٹ ہیڈ کے نزدیک یہ روابط میکانکی نہیں بلکہ اس انداز کے ہیں جو کسی زندہ حیوانی عضوی وجود میں پائے جاتے ہیں۔ آئن اسٹائن نے یہ بھی کہا کہ مادے کا مدار مکان پر ہے، اگر مادہ نہ ہو تو کائنات سمٹ کر ایک نقطے میں آجائے۔ اب اس کو کون سمجھے اور سمجھائے کہ مکان آئن اسٹائن کے نزدیک محدود بھی ہے اور لامحدود بھی۔

علامہ فرماتے ہیں کہ ان خطبات میں میں نے جو نظریہ اختیار کیا ہے اس کے لحاظ سے آئن اسٹائن کی اضافیت سے یہ خیال مترشح ہوتا ہے کہ زمان یا وقت

غیر حقیقی ہے۔ اس نے زمان کو مکان کا ایک عنصر بنا دیا ہے جس کی وجہ سے مستقبل بھی معین اور ناقابل تغیر ہو جاتا ہے، جس طرح کہ ماضی کے حوادث بحیثیت افعال گذشتہ متعین ہو چکے ہیں۔ علامہ اقبال کے نزدیک وقت یا زمانہ ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے جس کے سامنے کوئی آزل سے معین لائحہ عمل نہیں۔ آئن اسٹائن نے وقت کی پوری ماہیت پر غور نہیں کیا۔ انسانی نفس کے اندر وقت کے اور پہلوؤں کا بھی ادراک ہے جسے آئن اسٹائن نے ریاضیات میں محدود ہو کر نظر انداز کر دیا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ حقیقت یہ ہے کہ ہم لوگ جو اعلیٰ ریاضی سے واقف نہیں، آئن اسٹائن کے نظریۂ زمان کو اچھی طرح سمجھ نہیں سکے اور اچھی طرح سمجھے بغیر بیان اور تنقید غیر موثر ہی رہتے ہیں۔

آئن سٹائن کا وقت اور ہے اور برگساں جسے زمان خالص کہتا ہے وہ اور چیز ہے۔ آئن اسٹائن کا وقت تسلسلی زمان بھی نہیں ہے جس میں علت و معلول زمانًا ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں اور جب تک علت کا ظہور نہ ہو چکے، معلول بھی نہیں آ سکتا۔ اگر ریاضیاتی زمان تسلسلی وقت ہو تو آئن سٹائن کے نظریۂ حیات کے مطابق تو ناظر اور منظور کی سرعت سیر کے تغیر میں یہ عجیب بات بھی پیدا ہو سکتی ہے کہ معلول علت سے پہلے ظہور میں آ جائے۔ میرے نزدیک آئن سٹائن کا زمان زمان ہی نہیں، اس نے تو اسے مکان کا ایک عنصر بنا دیا ہے اس کے بعد علامہ نے روسی مفکر اوس پنکی کے اس نظریے کا ذکر کیا ہے جو زمان کو مکان کے ابعاد ثلاثہ سے الگ چیز سمجھتا ہے، لیکن اس زمان کی ماہیت بھی ایک طرح سے مکانی ہی ہے۔ اس کے نزدیک بھی زمان کوئی تخلیقی حرکت نہیں جو زمان سے جداگانہ اور مکان سے پوری طرح الگ نہیں کر سکا۔ وہ بھی زمان کو ایک دھندلا سا احساسِ مکان ہی تصور کرتا ہے۔

تدریجِ وجود میں مادے کے اوپر حیات وشعور کے مدارج ہیں۔ شعور کا منصوب یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ آگے کی طرف بڑھتی ہوتی زندگی کے لیے شمع راہ بنے۔ زندگی شعور کے اندر مرتکز ہو کر ایسی یادوں اور تصورات کی طرف سے دروازہ بند کر لیتی ہے، جو کسی موجودہ عمل کے لیے غیر ضروری ہوں۔ شعور کا دروازہ پھیلتا اور سکڑتا رہتا ہے۔ یہ بات غلط ہے کہ شعور مادی مظاہر میں ایک بے اثر مظہر ہے، جو نہ مؤثر علت ہے اور نہ مؤثر معلول۔ اس کی مستقل حیثیت اور حقیقت ثابتہ سے انکار کرنا علم کی تمام تعمیر کو منہدم کر دینا ہے، بشمول اس علم کے جس کو مادیت برحق سمجھتی ہے۔ شعور روحانی اصل حیات کی ایک فرع ہے، جو کوئی شے یا جوہر نہیں بلکہ ایک قوت ناظمہ ہے جو محض میکانکی مادی اعمال سے جداگانہ قسم کا ہے۔ لیکن چوں کہ روحانی قوت محسوسات کے ساتھ وابستہ ہو کر ہی معرضِ شہود میں آتی ہے، اس لیے ہم غلطی سے محسوسات ہی کو اس کی اصل سمجھ لیتے ہیں۔ نیوٹن نے عالم مادی میں اور ڈارون نے عالم حیات میں میکانکی مظاہر ہی کو تلاش کیا، تمام مسائل وجود کو میکانکی اصول سے قابلِ حل سمجھ لیا اور تمام علم طبیعیات بن گیا۔ مادی ذرات اور قوت سے ہر مظہر حیات کی تاویل ممکن خیال کی گئی۔ زندگی، فکر، ارادہ، تاثر سب میکانیت کی لپیٹ میں آ گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ میکانیت کے خلاف جنگ ابھی تک علومِ حیاتی میں جاری ہے۔ اب یہ سوال نہایت اہم ہو جاتا ہے کہ میکانکی نظریۂ وجود ہستی کی جو ماہیت بتاتا ہے وہ مذہب کے نظریۂ حیات کے مخالف ہے یا نہیں؟ کیا طبیعی علوم ہمیشہ کے لیے مادیت کے ہاتھوں بک چکے ہیں؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ طبیعی علوم نے محض میکانیت سے بھی بہت کچھ تسخیر فطرت کی ہے۔ اس کے نتائج قابلِ توثیق ہوتے ہیں اور ان کی بنا پر پیش بینی کی جا سکتی ہے لیکن اس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ

سائنس وجود کے مختلف شعبوں کو الگ الگ کر کے ان کے متعلق جزئی آئین دریافت کرتی ہے۔ سائنس کے کسی پہلو میں ہستی کے متعلق کوئی جامع نقطہ نظر نہیں ملتا۔ طبیعیات، حیاتیات، نفسیات کے ماہر ایک دوسرے سے رابطہ نہیں رکھتے۔ اور اگر کوئی پوچھے کہ مادہ، حیات اور نفس کا باہمی ربط کس انداز کا ہے تو طبیعیات کے جزئی قوانین میں اس کا کوئی جواب نہیں مل سکتا۔ یہ علوم فطرت کو ایک جامد اور بے جان چیز سمجھ کر اس کا پوسٹ مارٹم کرتے ہیں یا یوں سمجھیے کہ ایک مردہ جسم کے مختلف حصوں کو کتے گدھ نوچ رہے ہیں۔ طبیعی سائنس کا طرزِ عمل وجود کے ایک پہلو کو الگ کر کے اس کا مطالعہ کرنا ہے اور تقسیم کار و ارتکاز توجہ کے لیے یہ لازمی بھی ہے، لیکن جب اس کے جزئی معلومات پر ایک ہمہ گیر نظر ڈالیں تو ان کا رنگ بدل جاتا ہے۔ مذہب کا کام زندگی کو بحیثیت مجموعی دیکھنا اور حاصل کردہ بصیرت پر عمل کرنا ہے، اس کو سائنس کے جزئی حقائق سے خوف زدہ ہونے کی ضرورت نہیں۔ طبیعی علوم کا کام زندگی کی بابت کلیات قائم کرنا نہیں ہے، جزئی قوانین کا افادہ ان کی حد تک ہے۔ مثلاً علت و معلول کا تصور مادی مظاہر کے لزوم کے ساتھ یکے بعد دیگرے آنے پر قائم کیا گیا ہے۔ مادی مظاہر سے باہر ان کا اطلاق مہمل ہو جاتا ہے، اس لیے اس کی بجائے لازماً مختلف انداز فہم سے کام لینا پڑتا ہے۔ نباتات و حیوانات کے نشو و نما میں مقصد جس کا تحقق زماناً آخر میں ہوگا، بطورِ علت شروع سے عمل کرتا ہے، گویا مادی لحاظ سے جو معلول ہوگا وہ زندگی کے اصول میں علت ہے۔ میکانکی علت و معلول یہاں اُلٹ پلٹ ہو گیا ہے۔ زندگی کو سمجھنے کے اصول طبیعیات سے الگ کرنے پڑتے ہیں۔ زندگی ایک مقصد کوش چیز ہے۔ اس کی رفتار خارجی اور متقدم علل سے نہیں بلکہ باطنی میلان سے متعین ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ زندہ وجود میں بھی چونکہ مادی عناصر موجود ہیں

اس لیے ان کا مطالعہ میکانکی اصول سے بھی ایک حد تک ہو سکتا ہے؛ لیکن کسی زندہ جسم کی پوری توجیہہ، مثلاً توارث کا عمل، سالماتی طبیعیات، بائلوجی کے احاطے سے باہر ہے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ ایک زندہ وجود اور مشین میں کیا فرق ہے؟ اس کو میں عمدگی سے واضح نہیں کر سکتا کیوں کہ میں حیاتیات کا ماہر نہیں۔ اس کے متعلق اس مضمون کے ایک ماہر ہالڈین کی رائے نقل کرتا ہوں، اس کا لبِ لباب مندرجہ ذیل ہے:

"یہ ظاہر ہے کہ زندہ وجود کے اندر بہت سے مظاہر کو ایک حد تک طبیعی اور کیمیاتی اصول سمجھ سکتے ہیں، لیکن زندگی کی اپنی بقاء کے لیے کوشش اور تناسل کے ذریعے سے اس کا استبقا طبیعیات اور کیمیا کے اصول سے قابلِ توجیہہ نہیں۔ ان علوم میں تو یہ لازمی مفروضہ ہوتا ہے کہ عناصر کے صفات معین ہیں اور ان کے باہمی تعامل سے کچھ نتائج پیدا ہوتے ہیں لیکن تکرارِ حیات اور تناسل اور بقائے حیات جو ان عناصر میں کسی کے صفات میں داخل نہ تھا اور ان علوم کے اساسی اصول کے ماتحت داخل ہو بھی نہیں سکتا، وہ ان کے اندر کہاں سے پیدا ہو جائے گا؟ میکانکی تناسل ایک مہمل بات ہے لیکن بعض سائنس دان یہ مہمل تصور بھی پیش کرنے سے گریز نہیں کرتے۔ والدین کے جسم میں جو میکانکی اعمال نظر آتے ہیں وہ اس قطرۂ منی میں کہاں ہیں جسے شروع سے پھر ایک عضوی وجود کو تعمیر کرنا ہے۔ یہاں اجزا کے روابط اور تعامل کا سوال نہیں۔ بقائے حیات کا میلان تو ایک واحد چیز ہے،

اس میں عناصر کے وہ روابط کہاں ہیں جو میکانیت کا
سرمایہ ہیں۔"

زندگی فی نفسہٖ ایک مستقل بالذات چیز ہے اور میکانیت اس کا تجزیہ کرنے سے عاجز ہے۔ زندگی کے منظر میں ایک کلیت ہے جو ایک پہلو سے وحدت اور دوسرے پہلو سے کثرت دکھائی دیتی ہے۔ یہاں وحدت کثرت سے ہم آغوش ہے اور ان میں کوئی تضاد نہیں (یہ قول درویش کا ہے جو مشہور ماہر حیاتیات ہے) نشو و نما کے عمل میں یا ماحول سے توافق پیدا کرنے کی کوشش میں جس میں نئے اندازِ عمل کا ظہور ہوتا ہے یا قدیم عادات میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے، یہ سب کچھ بے جان عناصر کی داخلی تنظیم سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ ان اعمال کی توجیہہ یا آئندہ ظہور میں آنے والے مقصد سے ہو سکتی ہے یا کسی قدیم گزشتہ میلانات سے، جن کی اصلیت کسی روحانی حقیقت میں تلاش کرنی پڑے گی۔ یہ ماننا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ میلانِ حیات ہستی کے اندر ایک اساسی چیز ہے اور طبیعی و کیمیاتی اعمال دورانِ ارتقا میں پیدا شدہ عادات ہیں جو زندگی نے اپنی اعانت کے لیے پیدا کیے ہیں۔ میکانکی نظریہ وجود نے عقل کو بھی میکانکی ارتقا کی پیداوار قرار دیا ہے لیکن اس کا یہ عقیدہ خود اس کے بنیادی اصول تحقیق سے متصادم ہو جاتا ہے۔ اس کے متعلق ولڈن ڈکار کا ایک بیان پیش کیا جاتا ہے جس نے بڑی عمدگی سے میکانیت کے قائل سائنسدانوں کی متضاد خیالی کو واضح کیا ہے۔

اگر عقل ارتقائے حیوانی کی پیداوار ہے تو زندگی کے مآخذ اور ماہیت کی نسبت میکانکی نظریہ بالکل مہمل ہو جاتا ہے۔ اگر عقل ارتقائے حیات کی ایک منزل میں ظاہر ہوتی ہے تاکہ وہ حقیقتِ وجود کا ادراک کر سکے تو ہستی کی کنہہ میکانکی نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں عقل ایک اضافی سا مظہر رہ جاتا ہے۔ اس اضافی اور ہنگامی

مظہر کو حقیقت کلی تک رسائی کیسے ہو سکتی ہے؟ یہ تو محض ایک اعتباری چیز رہ جاتی ہے۔ عقل کو ارتقائے حیات کی پیداوار اور ایک ہنگامی ضرورت کا نتیجہ سمجھنا اور پھر اس کے متعلق حقیقتِ کلی کے عرفان کا دعویٰ ایک متضاد بات ہے۔ علوم حیاتی کو اپنی اساس پہ نظر ثانی کر کے کوئی ایسا نظریہ قائم کرنا پڑے گا جس میں یہ داخلی تضاد نہ ہو۔

علامہ فرماتے ہیں کہ اب میں حیات و شعور کے اساسی اور مقدم ہونے کے متعلق انسانی تجربے کے امتحان میں ایک قدم آگے بڑھتا ہوں، جس سے ثابت ہو جائے گا کہ زندگی ایک نفسی یا روحی جوہر ہے۔ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ وہایٹ ہیڈ کائنات کو ایک ساکن و جامد چیز نہیں سمجھتا۔ کائنات حوادث کی ایک تشکیل ہے جس کے اندر ایک مسلسل تخلیقی میلان اور سیلان ہے۔ کائنات کے اندر مظاہر کا عبور فی الزمان قرآن نے بھی پیش کیا ہے جس سے ہستی کی حقیقت کا پتہ ملتا ہے۔ کچھ آیات (۱۸۸-۳، ۱۵۹-۲، ۴۴-۴۴) پہلے درج کی گئی تھیں، مسئلے کی اہمیت کے مدنظر کچھ اور آیات بھی درج ذیل ہیں:

تحقیق دن اور رات کے انقلاب یکے بعد دیگرے آتے ہیں
اور خدا نے زمین و آسمان میں جو کچھ پیدا کیا ہے متقیوں کے
لیے نشانیاں ہیں۔ (۶-۱۰)

اللہ ہی کے حکم سے دن اور رات یکے بعد دیگرے آتے ہیں
تاکہ لوگ خدا کی ہستی پہ تفکر کریں اور شکر گزار ہوں۔
(۲۶۵-۲۶۳)

کیا تم نہیں دیکھتے کہ خدا دن اور رات کو یکے بعد دیگرے لاتا
ہے اور شمس و قمر اس کے مقرر کردہ قانون کے تحت اپنی معینہ

منزلوں کی طرف دوڑ رہے ہیں (۲۸-۳۱)

یہ خدا ہی کی مرضی سے ہے کہ دن اور رات یکے بعد دیگرے

آتے ہیں (۷-۳۹)

دن اور رات کا یکے بعد دیگرے آنا اسی کی طرف سے ہے۔

(۲۳-۸۲)

بعض اور آیات میں یہ اشارہ ہے کہ انسانوں کا شمار اضافی ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شعور کی اور سطحوں پر وقت کا انداز کچھ اور ہے۔ لیکن میں فی الحال مندرجہ صدر آیات کی اہمیت کو واضح کرنا چاہتا ہوں۔ معاصر فلاسفہ میں صرف برگساں ہے جس نے ماہیتِ زمان کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ میں پہلے مختصراً اس کے نظریے کو بیان کرتا ہوں اور اس کے بعد اپنی تنقید پیش کروں گا کہ اس نظریے میں کہاں خامی ہے۔ اصل مسئلہ ماہیتِ وجود کا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ کائنات کے مظاہر میں حوادث زمانے کے اندر واقع ہوتے ہیں اور کائنات قائم بالزمان ہے، لیکن چوں کہ کائنات ہمارے نفس سے خارج میں ہے اس لیے اس کی حقیقت کے متعلق شک پیدا ہو سکتا ہے۔ ہمارے پاس قائم بالزمان ہونے کا کوئی براہِ راست یقینی تجربہ ہونا چاہیے جس سے وقت کے متعلق کوئی بلاواسطہ یقین پیدا ہو۔ میرا ادراک اشیاء تو سطحی اور خارجی ہے لیکن میرا اپنے نفس کا احساس باطنی، قریبی اور عمیق ہے۔ شعور کا تعلق حقیقت ہستی سے براہِ راست محسوس ہوتا ہے اور یہیں سے کنہ وجود پر روشنی پڑ سکتی ہے برگساں کہتا ہے کہ میں اپنے شعور پر نظر ڈالتا ہوں کہ وہ ایک حالت سے دوسری حالت میں عبور کر رہا ہے، کبھی گرمی کا احساس ہوتا ہے، کبھی سردی کا، کبھی خوش ہوتا ہوں کبھی ناخوش، کبھی باکار ہوتا ہوں اور کبھی بے کار، کبھی گرد و پیش پر نظر

ڈالتا ہوں اور کبھی کچھ اور سوچنے لگتا ہوں۔ محسوسات، تاثرات، ارادے اور تصورا
شعور میں انھیں کے تغیرات نظر آتے ہیں جس کا شعور کا رنگ بدلتا رہتا ہے۔ ایک
مسلسل تغیر کا احساس ہے۔ میری باطنی زندگی میں کسی حالت کو قیام نہیں، ایک
سیلان ہے جو ناآشنائے ساحل ہے۔ لیکن تغیر وقت کے ساتھ وابستہ ہے۔ جس
سے ثابت ہوا کہ شعور میں زندگی کے معنی حیات فی الزمان ہیں۔ اس کے ساتھ
جب شعور پر گہری نظر ڈالتا ہوں تو محسوس ہوتا ہے کہ نفس کا ایک مرکز ہے جہاں سے
خطوط باہر کی طرف پھیلتے ہیں، گویا نفس کے دو پہلو ہیں، ایک کی مرکزی حیثیت
ہے اور دوسرا پہلو خارج سے احساس و عمل کا رابطہ رکھتا ہے اور یہ عمل عالم مکانی
میں ظہور کرتا ہے۔ نفسیات اسی عمل کا مطالعہ اور اس کا تجزیہ کرتی ہے۔ عالم مکانی
شعور پر اپنا چھاپا لگاتا جاتا ہے جس کی وجہ سے ہم اشیاء و حوادث کو ایک
دوسرے سے الگ سمجھتے ہیں۔ نفس اپنی وحدت کے باوجود خارج کی کثرت
میں اپنے آپ کو گم کرتا دکھائی دیتا ہے۔ نفس کے اس خارجی پہلو میں ہمیں وقت
کا جو احساس ہوتا ہے وہ خالص نہیں رہتا بلکہ وہ مکانیت کے سانچے میں ڈھل
جاتا ہے اور ہم وقت کو بھی ایک پیچھے سے آتا ہوا اور آگے کی طرف جاتا ہوا لامتناہی
خط سمجھ لیتے ہیں، جس کو ماضی، حال، مستقبل اور لمحات میں اسی طرح تقسیم کر سکتے
ہیں جس طرح کسی خط کو تقسیم کر سکیں۔

انسان دھوکا کھا کر اس مکان آلودہ زمان کو خالص زمان سمجھ لیتا ہے۔ نفس
کی اپنی ہستی اور مرکزیت زمانِ خالص میں ہے جو شمس و قمر کی گردش کی رہین
منت نہیں۔ نفس کی خود آشنا وحدت اور مرکزیت کا احساس خارجی اور عملی پہلو
کے غلبے کی وجہ سے بہت دشوار ہو جاتا ہے۔ یہ خارجی عالم اور اس کا علم ہمارے
لیے حجابِ اکبر بن جاتا ہے۔ اگر کبھی گہرے مراقبے میں ہم یہ حالت پیدا کر سکیں

کہ خارج کی جانب گریزاں نفس فعالی ذرا ٹھہر جائے تو اس وقت انسان اپنے نفس کے باطن اور اس کی ماہیت میں غوطہ زن ہوتا ہے۔ نفس کی اس گہرائی میں احوال شعور جدا جدا نہیں رہتے بلکہ ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں۔ نفس کی اس حالت میں تمام کثرت اس طرح مضمر اور گم ہوتی ہے جس طرح تخم میں اس کے تمام ممکنات ایک وحدت میں ہم آغوش ہوتے ہیں۔ یہ وحدت و کثرت میکانکی انداز کی وحدت و کثرت نہیں ہوتی۔ اس حالت کے اندر احوال میں کیفیت ہوتی ہے مگر کمیت اور تکثیر نہیں ہوتی، اس کے اندر تغیر اور حرکت ناقابل تقسیم ہوتی ہے، اس کی کیفیت میں زمانی تقدم و تاخر نہیں ہوتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ نفس کی خود آشنائی حالت میں ماضی و مستقبل نہیں ہوتے، فقط حال ہی حال ہوتا ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل کی تقسیم نفس کے خارجی عالم میں عمل کرنے کی بدولت پیدا ہوتی ہے، جس میں حوادث دانوں کی طرح ایک لڑی میں پروئے ہوئے دکھائی دیتے ہیں یہ ہے زمان حقیقی جس میں مکان کی کوئی آمیزش نہیں۔ قرآن کریم نہایت سادگی سے دو قسموں کے زمانوں کو بیان کرتا ہے:

> اس خدا پر ایمان لاؤ جو زندہ ہے اور جس کے لیے موت نہیں اور اس خالق کی حمد کرو جس نے چھ دن میں زمین و آسمان اور ان کے مابین تمام اشیا کو خلق کیا۔ پھر وہ اپنے عرش پر متمکن ہو گیا۔ وہ خدا رحیم ہے۔ (۶۰-۲۵)

> ہم نے ہر شے کو ایک معین اندازے سے پیدا کیا ہے۔ ہمارا حکم تو ایک طرفۃ العین تھا۔ (۵۰-۵۴)

اگر ہم کائنات کی حرکت کو خارج سے دیکھیں، یعنی محض عقلی طور پر اس کا مطالعہ کریں تو اس کی مدت ہزارہا سال ہے۔ قرآن اور توریت دونوں میں یہ کہا گیا ہے

کہ اللہ کا دن ہزار سال کا ہوتا ہے مگر باطنی نقطۂ نظر سے تمام آفرینش ایک لمحے بھر میں واقع ہوتی۔ زمان خالص کو زبان سے ادا کرنا مشکل ہے، کیوں کہ زبان مکان آلودہ زمان مسلسل کی کڑیوں کو بیان کرنے کے لیے وضع کی گئی تھی، خالص روحانی کیفیت کی کوئی زبان نہیں۔ لیکن ہم عالم طبیعی ہی سے ایک مثال کے ذریعے سے اس پر کچھ روشنی ڈال سکتے ہیں۔ ہمیں جو سرخ رنگ دکھائی دیتا ہے وہ روشنی کے امواج کے اس ارتعاش کا نتیجہ ہے جس کی سرعت کی رفتار کتنی پدم اور سنکھ فی ثانیہ ہے۔ اگر ادراک ان امواج کا شمار کرنے لگے تو سرخ رنگ کی یک لمحی بینش کو چھ ہزار سال میں گن سکیں، لیکن شعور اس تمام کثرت کو ایک لمحے کی وحدت کے اندر لے آتا ہے۔ دیکھیے زمانِ خارجی کی طویل مدت کس طرح ذہن زمانِ خالص کے اندر لے آتا ہے۔ نفس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ خارج میں پھیلے ہوتے لمحات اور نقطوں کو جو عقلِ فعال کے لیے لابدی ہیں۔ نفس کی تنظیم کلّی میں لے آتے۔ خالص وجدانِ زمان میں ماضی کہیں پیچھے نہیں رہ گیا، بلکہ سب کا سب حال میں موجود ہو کر آگے کی طرف بڑھ رہا ہے اور مستقبل بھی اُس سے خارج نہیں بلکہ اس کے خمیر میں بطور ممکنات مضمر ہے۔ قرآن جسے تقدیر کہتا ہے وہ زمان کی کلیت ہے۔ تقدیر کا مفہوم صرف غیر مسلموں ہی نے نہیں بلکہ اکثر مسلمانوں نے بھی نہ سمجھا۔ تقدیر اس زمان کا نام ہے جس میں ممکنات ابھی معرضِ وجود میں نہیں آئے ہستی میں جو کچھ ہوا ہے یا ہونے والا ہے، سب اس کے اندر اس طرح موجود ہے جس طرح تخم کے اندر پورا درخت موجود ہوتا ہے۔ تقدیر کے اندر زمانِ خالص تسلسل کی کڑیوں سے آزاد ہے، جنھیں احساس و ادراک پیدا کرتے ہیں۔ اس کے اندر نفس و زمان ایک ہو گئے ہیں۔ تعداد اور تفکر کا عمل ابھی اس پر نہیں ہوا۔ اگر مجھ سے پوچھو کہ شاہ ہمایوں اور شاہ طہماسپ ایک ہی زمانے میں کیوں ظاہر ہوتے۔

تو اس کا جواب میں یہی دوں گا کہ ماہیتِ وجود میں جو ممکنات مضمر تھے، ان میں ان دو بادشاہوں کا ہم عصر ہونا بھی تھا۔ زمانِ خالص ہی ماہیتِ ہستی ہے اور وہی تقدیر بھی ہے جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے کہ:

خدا نے ہر چیز کو پیدا کیا اور اس کی تقدیر اس کے ساتھ لگا دی۔

معلوم ہوا کہ تقدیر خارج سے کسی ہستی پر وارد نہیں ہوتی، بلکہ وہ کسی ہستی کی ماہیت ہوتی ہے جس کے اندر اس کے تمام ممکنات مضمر ہوتے ہیں جو عالمِ خارجی میں یکے بعد دیگرے ظہور میں آئیں گے۔ تقدیر کے یہ معنی نہیں ہیں کہ تمام ہونے والے واقعات معین اور متشخص صورتوں میں اس کے اندر موجود ہیں اور یکے بعد دیگرے عالمِ خارجی میں ظاہر ہوتے رہیں گے۔ اگر زمان حقیقی ہے تو وہ ہر لمحہ تازہ آفرین ہے اس کی خلاقی کے متعلق کوئی پیش بینی نہیں ہو سکتی۔ قرآن میں:

"کل یوم ھو فی الشان"

اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔ تکوین فی الزمان ایک مطلق آزاد خلاقی فعل ہے جہاں کہیں بھی حقیقی آفرینش ہوتی ہے وہ آزادانہ فعلیت ہی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ خلقت میں کہیں تکرار نہیں، خلاقی اپنے فعل کو جوں کی توں کبھی نہیں دہراتی۔ اپنے آپ کو دہراتے رہنا تو میکانکی مادی مظاہر میں نظر آتا ہے۔ جہاں زندگی ہے وہاں ہر کیف تازہ بتازہ، نو بنو ہے۔ طبیعی سائنس کا مدار مظاہر کی یکسانی اور تکرار پر ہے۔ لیکن زندگی نے اپنے تئیں اس تکرار سے چھڑا لیا ہے۔ زندگی میں شدت کے ساتھ خودداری اور آزادی کا احساس ہے۔ جبر صرف میکانکی جمادی فطرت میں پایا جاتا ہے۔ طبیعی سائنس کا اصل اصول جبر و تکرار ہے، اسی لیے ماہیتِ حیات اس کی دسترس سے باہر ہے۔ نباتات و حیوانیات کے ماہر اس لیے زندگی کو بھی

جبری اور میکانکی سمجھ لیتے ہیں کہ ان کی نظر زیادہ تر زندگی کے ان ادنیٰ مظاہر پر ہوتی ہے جو ابھی جمادی مکانیت سے بہت قریب ہیں، لیکن انسان کے اندر پہنچ کر زندگی میں یہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ خارجی علت و معلول کی زنجیریں اس کو جکڑ نہ سکیں۔ اگر ماہر حیاتیات خود اپنے نفس پر غور کرے کہ وہ کس طرح کچھ قبول کرتا اور رد کرتا ہے، اور کیسے ماضی اور حال اور مستقبل پر نظر ڈالتا اور مستقبل میں اپنا طریق عمل مقرر کرتا ہے، تو وہ تمام زندگی کے میکانکی ہونے کے باطل تصور کو ترک کر دے۔

ہمارے شعوری تجربے کی مماثلت سے تمام کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے، لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ حرکت تو کسی چیز کو متحرک کرتی ہے، حرکت کی خود تو کوئی مطلق ہستی نہیں ہو سکتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شے کا تصور حقیقی نہیں بلکہ اندازِ تفکر کا نتیجہ ہے۔ اشیا کے وجود کو حرکت سے اخذ کر سکتے ہیں، لیکن ساکن اشیا سے حرکت کو اخذ نہیں کر سکتے۔ اگر کائنات کو دیمقراطیسی ذرات یا جواہر لایتجزیٰ پر مشتمل سمجھا جاتے تو ان کے اندر حرکت کو کہیں خارج سے داخل کرنا پڑے گا جو جامد ذرات کی ذات میں فی نفسہٖ موجود نہیں۔ لیکن اگر حرکت کو وجود کی اصل قرار دیا جائے تو ساکن اشیا کو اس میں سے اخذ کر سکتے ہیں۔ چنانچہ جدید طبیعیات کی ترقی یافتہ صورت میں یہی ہوا کہ دیمقراطیسی بے حرکت ذرات پوری طرح حرکت محض میں تحلیل ہو گئے۔ مادہ ایک برقی قوت رہ گیا جو کسی (کذا) ذرات کو نہیں برفاتا بلکہ خود سراپا حرکت ہے۔ انسان کا براہِ راست تجربۂ وجود بھی اشیا۔ کا تجربہ نہیں ہے، جن کے اشکال محدود اور متعین ہوں۔ ہستی ایک تسلسل ہے جس میں کہیں رخنہ اور شکست نہیں۔ فکرانسانی عملی اغراض سے اس تسلسل کو نکات، لمحات اور اشیا میں توڑتا اور الگ کرتا ہے۔ جنھیں ہم اشیا کہتے ہیں وہ فکر مکانی

نے اس تسلسل کے انقسام سے پیدا کی ہیں۔ کائنات اس فکر مکانی کو اشیا کا
مجموعہ معلوم ہوتی ہے، حالاں کہ اس کی فطرت مسلسل حرکت اور حدوث ہے۔
کائنات کوئی شے نہیں بلکہ ایک عمل مسلسل ہے، لیکن فکر انسانی اس سلسلے
میں کڑیاں بنا لیتا ہے۔ جب تک تفکر حرکت کو سکون میں نہ تبدیل کرلے، خارجی
دنیا میں اس کے لیے عمل کرنا دشوار ہوتا ہے، یا یوں کہیے کہ اشیائے ساکن وقائم
کا وجود ایک دروغِ مصلحت آمیز ہے۔ کائنات کی اساسی فطرت حرکت محض ہے
لیکن فکر مکانی کو وہ لامحدود ساکن اشیا کا مجموعہ معلوم ہوتی ہے۔ یہی دھوکا زمان و
مکان کے سانچے بناتا ہے۔ فکر انسانی جب اشیاء کو اوپر نیچے یا دائیں بائیں سمجھتا
ہے تو اس سے مکان کا تصور پیدا ہوتا ہے اور جب ان کو یکے بعد دیگرے آتا ہوا
دیکھتا ہے تو اس سے زمان کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ مگر اس قسم کا زمان اور مکان
دونوں مجازی اور اعتباری ہیں۔ وہ عملی اور خارجی زندگی کی پیداوار ہیں، ماہیتِ
وجود میں ان کو کوئی دخل نہیں۔

یہ تمام نظریۂ وجود برگساں کا ہے۔ اس کے نزدیک حقیقت ہستی ایک
آزاد تخلیقی میلان و سیلان حیات ہے، جس کی آفرینش کے متعلق کوئی پیش گوئی
یا پیش بینی ممکن نہیں۔ اس میلانِ حیات میں ایک قسم کی تمنا یا ارادہ پایا جاتا
ہے اور یہ جوش تمنا وجود و شہود آفرینی کرتا ہوا چلا جاتا ہے اور انسان کی عقل اس
کو مکانی تفکر کی بدولت اشیا کی کثرت سمجھ لیتی ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ
اس نظریے کی پوری تنقید میں بیان نہیں کر سکتا، فقط اتنی بات کہنا ضروری سمجھتا
ہوں کہ برگساں نے مشیت اور فکر میں ایک ناقابل عبور خلیج حائل کر دی اور ان میں
دوئی پیدا کر دی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے عقل کا محض ایک جزئی پہلو
دیکھا ہے جس کا واحد وظیفہ میکانیت آفریں فعلیت ہے۔ اس نے تمام عقل کو

مادے اور میکانیت کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے، لیکن میرے نزدیک فکر کی ماہیت میں اس سے زیادہ وسعت اور گہرائی ہے، وہ مظاہر کائنات کا صرف تجزیہ ہی نہیں کرتا بلکہ تجربے کے عناصر میں ترکیب اور وحدت آفرینی کی بھی کوشش کرتا ہے۔ جس طرح زندہ عناصر کی کثرت میں وحدت ایک عضوی تنظیم قائم کرتی ہے اسی طرح فکر بھی ادراک کی مختلف سطحوں پر اس کام میں مصروف رہتا ہے۔ ارتقائے حیات اسی تنظیم و ترکیب کا مرہون ہے۔ حیات ہر سطح پر مقصد کوش ہے اور مقصد کوشی عقل کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ عقل بھی زندگی کے رگ و پے میں جاری و ساری ہے۔ شعوری تجربے میں حیات و فکر ہم آغوش دکھائی دیتے ہیں۔ ان دونوں میں ایک اساسی وحدت ہے۔ وسیع معنوں میں عقل اور زندگی ایک ہی ہیں۔ برگساں کے سیلانِ حیات میں کوئی قریب یا بعید غایت دکھائی نہیں دیتی۔[1]

اس تخلیقی جوشِ حیات کے سامنے کوئی مقصود معلوم نہیں ہوتا۔ اس کے اندر کوئی آئین یا کسی غایت کے حصول کی ہدایت دکھائی نہیں دیتی اور کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ کدھر جا رہا ہے۔ برگساں کے نظریۂ وجود میں یہ بہت بڑی خامی ہے۔ اس کے نزدیک حیات کا تمام گذشتہ تجربہ تو اس کی حالی کیفیت میں موجود اور کارفرما ہے، لیکن مستقبل میں کوئی مقصود غائب ہے۔ وہ اس کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ شعور انسانی میں ماضی اور حال کے ساتھ ساتھ مستقبل یا فی الحال ناموجود مقصود بھی کارفرما ہوتا ہے۔ زندگی توجہ کا ایک سلسلہ ہے لیکن توجہ کسی

---

[1] - بس یہی ہے کہ

"دریا بوجود خویش موجے دارد"

یا بقول غالب:

شوقِ عناں گسیختہ دریا کہیں جسے (مترجم)

مقصود کی طرف ہوتی ہے، خواہ وہ شعوری ہو یا غیر شعوری۔ ہمارے محسوسات اور مدرکات بھی اغراض و مقاصد سے صورت پذیر ہوتے ہیں۔ یہاں پر علامہ اقبال نے عرفی کا ایک نہایت حکیمانہ شعر اس کی تائید میں درج کیا ہے کہ کس طرح انسان کی خواہش اس کے محسوسات پر اثر کرتی ہے۔ پیاس کی شدت کی وجہ سے صحرا میں سراب مسافر کو پانی دکھاتی دیتا ہے۔ جو یہ دھوکا نہیں کھاتا وہ زیادہ عاقل ہونے کی وجہ سے محفوظ نہیں رہتا، بلکہ قلت عطش کی وجہ سے:

زنقص تشنہ لبی دان لبعقل خویش مناز
دلت فریب گر از جلوۂ سراب نخورد

ہمارے شعوری تجربے کے تارو پود ہمارے میلانات اور اغراض و مقاصد ہیں جو بعض اوقات تحت الشعور میں بھی عمل کرتے ہیں۔ مقاصد کا پورا ہونا تو مستقبل میں ہوتا ہے اس لیے ہر وقت انسانی شعور میں ماضی ہی کا عمل نہیں بلکہ مستقبل کی بھی اثر آفرینی ہے۔ انسانی شعور صرف پیچھے ہی کی طرف نہیں دیکھتا بلکہ آگے کی طرف بھی نگاہ رکھتا ہے۔ ہمارے مقاصد صرف ہمارے موجودہ شعور ہی کو متاثر نہیں کرتے بلکہ مستقبل میں بھی شعور کا انداز ان سے متعین ہوتا ہے۔ کسی مقصد کا شعور کو متاثر کرنا ایک ایسی چیز سے متاثر ہونا ہے جو ابھی ہے نہیں بلکہ ہونی چاہیے۔ اگر ماضی اور مستقبل دونوں انداز شعور میں متاثر ہیں تو برگساں کا یہ کہنا درست نہیں ہو سکتا کہ مستقبل مطلقاً" ناقابلِ تعین ہے۔ ماضی کی یاد اور اس کے اثرات اور آئندہ کا تصور دونوں عوامل شعور توجہ میں موجود ہوتے ہیں۔[۱]

---

[۱]: گراموفون کی پلیٹوں پر پہلے سے بھرے ہوئے گانے مشین کو چلانے کے بعد میکانکی اصول سے صوت کے زمانی تسلسل میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ (مترجم)

حقیقتِ ہستی ایک بے مقصود سیلانِ حیات نہیں جس میں تعقل و تصور کو کوئی دخل حاصل نہ ہو۔ مقصدیت زندگی کی ماہیت میں داخل ہے۔

برگساں مقصدیت کا اس لیے منکر ہے کہ مقصدیت زمان کو بے حقیقت کر دیتی ہے اس کے نزدیک مقصد زندگی کی آزاد تخلیق میں خلل انداز ہوتا ہے اور رفتارِ حیات کو متعین غایات سے پابہ زنجیر کر دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مستقبل میں ممکنات وجود کے دروازے کھلے رہنے چاہییں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ میں اس حد تک برگساں سے متفق ہوں کہ اگر مقصدیت کے یہ معنی ہیں کہ مستقبل کی ایک معین اور مشخص صورت ہے جسے معرضِ وجود میں لانے کی کوشش مقصودِ حیات ہے، تو زمان بے حقیقت ہو جاتا ہے، کیوں کہ اس میں خلاقی باقی نہیں رہتی۔ ازل سے معین نقشوں کے مطابق تعمیریں بنانا ایک تقلیدی کام ہے، اسے آفرینش نہیں کہہ سکتے۔ تقدیر کا یہ مفہوم غلط ہے کہ آنے والے تمام حوادث پورے یقین کے ساتھ ازلاً اور ابداً لوحِ محفوظ پر منقوش ہیں، جو زمانے کی رفتار میں معینہ اوقات میں وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ عالمِ زمانی کے حوادث عالمِ ازل کی نقل یا عکس رہ جاتے ہیں۔ برگساں درست کہتا ہے کہ اس قسم کی مقصدیت بھی ایک قسم کی میکانیت ہی ہے۔

اس نظریے کے مطابق زندگی سراپا جبر بن جاتی ہے۔ جب سب کچھ پہلے سے متعین ہے تو اس میں آزادی اور اختیار کی کہاں گنجائش ہے؟ اس قسم کے جبر میں نہ خدا آزاد خلاق رہتا ہے اور نہ انسان۔ خواہ اسے دین ہی کے رنگ میں پیش کیا جائے یہ مادیت اور میکانیت ہی کا دوسرا نام ہے۔ اخلاق کی بنیاد اختیار پر ہے۔ اس کے معین مقدر میں انسان اپنے اعمال کا ذمہ دار کیسے ہو سکتا ہے۔ اس تصور سے انسانی زندگی محض پتلیوں کا تماشہ رہ جاتی ہے جہاں تمام تار پسِ پردہ

مقدر ازلی کے ہاتھ میں ہیں۔ لیکن مقصدیت کا ایک صحیح مفہوم بھی ہے، جس پر مذکورہ صدر اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔ ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ حیات شعوری مقصد کوشی اور مقصد آفرینی ہے۔ دینی زندگی کی مقصدیت یہ ہے کہ جیسے جیسے زندگی ترقی پذیر ہوتی ہے، انسان نئے نئے مقاصد، نئے نئے اقدار حیات اور نصب العین پیدا کرتا چلا جاتا ہے۔ ارتقا کے معنی پہلی حالت کی نفی سے دوسری حالت کا اثبات ہے۔ زندگی مسلسل اموات میں سے گزرتی رہتی ہے۔ بقا کی طرف ہر قدم فنا کی بدولت اٹھتا ہے:

مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چہ ترسم کے ز مردن کم شدم

(رومی)

لیکن فنا و بقا کے اس تسلسل میں ایک تدریجی نظام ہے۔ ہر درجہ دوسرے درجے کے ساتھ ایک گہرا اور لازمی ربط رکھتا ہے۔ ایک حالت سے دوسری حالت میں جست ایک نظم کے ماتحت ہے۔ ایک فرد کی زندگی تغیر احوال کے باوجود اپنے اندر ایک وحدت رکھتی ہے۔ کائنات کی حرکت فی الزمان واقعی مہمل ہوگی اگر کوئی ازل سے بنا بنایا مشخص اور متعین مقصود ایسا ہے جو تمام سفر حیات کی منزل ہے عالم کو اس نظر سے دیکھنا اسے اپج اور تخلیقی قوت سے محروم کر دیتا ہے۔ زندگی خود مقصد آفرینی کرتی اور ان مقاصد تک پہنچتی رہتی ہے لیکن اس کے منازل پہلے سے مقرر نہیں ہیں۔ زندگی نامعلوم ممکنات کا آزادانہ تحقق ہے۔ زندگی ان معنوں میں مقصد کوش ہے کہ وہ اپنے ذرائع اور مقاصد کو خود منتخب کرتی اور ماضی کے تجربات کی مدد سے حال میں اغراض کو پورا کرتی رہتی ہے۔ میرے نزدیک قرآنی نظریہ حیات سے یہ خیال بعید ترین ہے کہ کائنات میں کسی ازل سے معین نقشے کے

مطابق حوادث ظہور پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ میں پہلے اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں۔ ازروئے قرآن کائنات اضافہ پذیر ہے۔ خدا اپنی آفرینش میں اضافہ کرتا رہتا ہے۔ کائنات کوئی ازل سے بنی بنائی چیز نہیں جس کے اندر اعمال و حرکت و حوادث لامتناہی میں پھیلے ہوئے مردہ اور جامد مادے پر اثر آفرین ہوتے ہیں اور زمانے کی رفتار میں کوئی آفرینش نہیں۔ اگر سب کچھ پہلے سے مقرر اور معین ہے تو حدوث فی الزمان اور تازہ آفرینی کے کچھ معنی نہیں رہتے۔

اب ہم اس بحث کے بعد اس آیت کے معنوں کی گہرائی تک پہنچ سکتے ہیں جس میں یہ ارشاد ہے کہ :

دن اور رات خدا کے حکم سے یکے بعد دیگرے آتے ہیں،
اور یہ سوچنے والے اور شکر گزار انسانوں کے لیے ایک
نشانی ہے۔

وقت کی ماہیت پر غور کرنے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ حقیقتِ مطلقہ زمانِ مطلق ہے جس کے اندر فکر و حیات و کائنات ایک دوسرے میں داخل اور پیوستہ ہیں۔ اس قسم کی وحدت ہمیں ایسے نفس ہی کے اندر دکھائی دے سکتی ہے جو زندگی کے تمام کوائف کو محیط ہو اور جو انفرادی زندگی اور فکر کا سرچشمہ ہو۔ میرے خیال میں برگساں نے یہ غلطی کی ہے کہ اس نے زمانِ مطلق کو نفس سے مقدم سمجھا ہے زندگی کے تمام احوال کا جامع اور کثرت میں وحدت آفریں نہ زمان مطلق ہو سکتا ہے اور نہ مکانِ مطلق۔ یہ جامعیت کی صفت صرف نفس ہی میں ہو سکتی ہے۔ جو ہستی زمانِ مطلق کے اندر ہے وہ نفس ہی ہو سکتی ہے اور نفس وہ ہے جو "انا" "میں ہوں" کہہ سکے۔ کسی ہستی کا درجہ اسی سے معین ہوتا ہے کہ اس میں احساس خودی کس درجے تک پہنچا ہے۔ انسان کی خودی بھی "میں ہوں" کا دعویٰ کرتی

ہے لیکن ہم میں انا کا احساس غیر انا کے تقابل سے پیدا ہوتا ہے۔ انائے مطلق حسب ارشاد قرآن تمام عوالم سے بے نیاز ہو سکتا ہے، وہ اپنی خودی کے لیے ماسوا کا محتاج نہیں۔ خدا کے لیے ماسوا کوئی خارجی حقیقت نہیں۔ اگر وہ اس کے لیے حقیقت خارجہ ہوتی تو اس کے سامنے بطور معروض و منظور ہوتی اور خدا کا اس سے رابطہ ایک مقامی رابطہ ہوتا لیکن عالم اس طرح خدا سے خارج نہیں؛

اسے کون دیکھ سکتا کہ یگانہ ہے وہ یکتا
کہ دوئی کی بو بھی ہوتی تو کہیں دوچار ہوتا

(غالب)

جسے ہم خارجی فطرت یا ماسوا کہتے ہیں وہ حیاتِ الہٰی میں ایک آنی جانی کیفیت ہے خدا کی خودی انائے مطلق ہے، جو غیرِ انا سے آزاد ہے۔ ہم نفسِ الہٰی کا کوئی واضح تصور قائم نہیں کر سکتے۔ قرآن کہتا ہے؛

"لیس کمثلہ شیئ"

لیکن اس کے باوجود وہ سمیع و بصیر بھی ہے۔ نفس کے تصور میں سیرت بھی داخل ہے اور سیرت کے معنی کردار کی یکسانی ہے۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ خارجی فطرت محض ٹھوس مادہ نہیں جو ایک خلا کے اندر پایا جاتا ہے۔ وہ حوادث کا ایک مربوط نظام ہے جو نفسِ مطلقہ کے ساتھ وابستہ ہے۔ خدا کے انائے مطلق کے لیے فطرت ایسی ہی ہے جیسے نفسِ انسانی کے اندر سیرت۔ اسی لیے فطرت کو خدا سنت اللہ یا خدا کی عادت کہتا ہے۔ ایک نصب العین انائے مطلق میں کردار یا سیرت کا ہونا لازمی ہے یہ الہٰی عمل کے سمجھنے کے لیے انسان کا زاویۂ نگاہ ہے اور انائے مطلق کی آزاد تخلیقی فعلیت کو ہم اسی انداز میں سمجھ سکتے ہیں۔ اپنی ارتقائی رفتار میں وہ ایک حالت میں محدود معلوم ہوتی ہے لیکن چونکہ اس کی تہہ میں جو نفس مطلقہ ہے وہ خلاق ہے،

اس لیے اس عالم میں بھی اضافہ ہو سکتا ہے۔ اس کی خلاقی کو کوئی عالم محدود و محصور نہیں کر سکتا۔ قدرت الٰہی کی لامتناہی بالقوہ ہے، بالفعل نہیں۔ اس کی ہر تخلیق ایک اندازے کے اندر محدود ہوتی ہے۔ فطرت کو ایک ایسا زندہ وجود سمجھ لیجیے جس کے ارتقا اور نشوونما کے کوئی حدود نہیں۔ خدا کا منتہیٰ اس کی اپنی ذات ہے۔ اسی طرف قرآن نے اشارہ کیا ہے کہ:

"و الی ربك المنتہیٰ"

ہم نے جو زاویۂ نگاہ اختیار کیا ہے اس سے علم طبیعی کی ماہیت بھی روحانی بن جاتی ہے۔ فطرت کا علم خدا کی سیرت یا سنت کا علم ہے۔ مشاہدۂ فطرت میں ہم انائے مطلق کے ساتھ ایک گہرا رابطہ پیدا کرتے ہیں۔ اسی لیے مظاہر فطرت پر غور کرنا عبادت کی ایک قسم ہے۔

مندرجہ صدر بحث میں ہم نے زمان کو حقیقت مطلقہ کا ایک اساسی عنصر قرار دیا ہے۔ اب ہم میگ ٹیگرٹ کے اس خیال کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ وقت ایک غیر حقیقی چیز ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جو واقعہ ایک کے لیے حال ہے وہ کسی دوسرے گزشتہ انسان کے لیے مستقبل تھا اور جو ہمارے لیے ماضی ہے وہ گزشتہ انسانوں کے لیے حال تھا۔ حال، ماضی اور مستقبل سب اضافی تصورات ہیں اور اضافیت میں کوئی مطلقیت نہیں ہو سکتی۔ میک ٹیگرٹ کا یہ خیال وقت کو ایک خط سمجھتا ہے جو پیچھے سے آ رہا ہے، آگے کی طرف جا رہا ہے، محض ایک موہوم رشتہ ہے جس میں حوادث پروئے ہوتے ہیں، وقت خود کچھ پیدا نہیں کرتا۔ علامہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ غلط ہے کہ فلاں کے لیے جو مستقبل تھا وہ ہمارے لیے حال ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب تک مستقبل میں کوئی واقعہ ظہور پذیر نہیں ہوا، وہ واقعہ پہلے کہیں بھی نہیں تھا۔ مستقبل محض معرضِ امکان میں ہے، معرضِ وجود میں نہیں، جب تک

کہ ممکن موجود نہ ہو جائے۔ اس جواب کے بعد علامہ اقبال اقرار کرتے ہیں کہ زمان کی حقیقت ایک سربستہ راز ہے۔ اس کے سمجھنے میں جو اشکال پیدا ہوتے ہیں وہ آسانی سے قابل حل نہیں۔ آگسٹائن نے وقت کے متعلق کیا صحیح اور گہری بات کہی ہے کہ اگر کوئی مجھ سے اس کے متعلق نہ پوچھے تو میں اسے جانتا ہوں، اور اگر کوئی پوچھے اور اس کی توجیہہ چاہے تو میں نہیں جانتا۔ علامہ فرماتے ہیں، میرا ذاتی عقیدہ یہ ہے کہ زمان ہستی مطلق کا ایک اساسی عنصر ہے، لیکن اس زمانِ خالص کے اندر ماضی، حال اور مستقبل کا امتیاز نہیں، یہ محض مرور اور تغیر ہے جس کے اندر یکے بعد دیگرے آنا نہیں۔ ماضی، حال اور مستقبل میں منقسم زمان عملی تفکر کے تحلیل و تجزیے کا نتیجہ ہے۔ حقیقتِ مطلقہ اس انداز سے اپنے آپ کو قابل پیمائش بنا دیتی ہے، حالاں کہ اس کی تخلیقِ مسلسل میں کمیت یا مقدار کا کوئی سوال نہیں۔ دن اور رات کا آگے پیچھے آنا قرآن اسی خدا کی طرف منسوب کرتا ہے، کیوں کہ اس نے خود اغراضِ حیات کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا ہے۔

اب پڑھنے والے کے دل میں یہ سوال پیدا ہوگا کہ کیا اناتے مطلق تغیر پذیر ہو سکتا ہے؟ انسانی زندگی ایک خارجی عالم کے ساتھ وابستہ ہے جو اپنی حیثیت میں مستقبل اور انسانی نفس کا محتاج نہیں، ہمارے اسباب حیات ہم سے خارج میں ہیں۔ ہماری زندگی خواہش کی پیروی، کامیابی اور ناکامی پر مشتمل ہے اور ہم ایک حالت سے دوسری حالت میں عبور کرتے رہتے ہیں۔ ہمارے نقطۂ نظر سے تغیر کے مفہوم میں نقص داخل ہے، ہم اس پر مجبور ہیں کہ اناتے مطلق کو بھی اپنے نفس پر قیاس کریں۔ انسان عالم کو اور خدا کو بھی اپنے اوپر ہی قیاس کرتا ہے اور اس سے گریز محال معلوم ہوتا ہے۔ ناصر علی سرہندی نے اس مجبوری کو اس شعر میں ادا کیا ہے:

مرا بر صورت خویشتن آفریدی
بروں از خویشتن آخر چہ دیدی

دیوتا کا بت پجاری برہمن کو مخاطب کر کے کہہ رہا ہے تم نے
مجھے اپنی ہی صورت پر بنایا، تو جو کچھ دیکھ رہا اور جس کی
پوجا کر رہا ہے وہ تیری اپنی ہی صورت ہے۔

خدا کو انسانی صفات سے متصف سمجھنے کو اسلامی علم الکلام میں تشبیہہ کہتے ہیں۔ تشبیہہ تجسیم کی حد تک پہنچ سکتی ہے۔ اندلس کے فقیہہ ابن حزم نے اس تشبیہہ وتجسیم سے خائف ہو کر یہ کہہ دیا کہ حیات کو بھی خدا کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہیے۔ قرآن خدا کو حی یا زندہ کہتا ہے، ہمیں بھی یوں ہی کہنا چاہیے، لیکن یہ نہ بھولنا چاہیے کہ زندگی کا جو مفہوم بھی ہمارے نزدیک ہے اس کا اطلاق ذاتِ الٰہی پر نہیں ہوتا۔ ابن حزم نے زندگی کو وہی چیز سمجھا جو زمان مسلسل اور مکان میں خارج کی مزاحمتوں پر غالب آئے یا ماحول سے توافق پیدا کرنے کی کوشش میں لگی رہتی ہے۔ اس قسم کی زندگی میں تو نقص کا ہونا لازمی ہے اور اس قسم کی زمانی ومکانی زندگی کو انائے مطلق یا خدا کی طرف منسوب نہیں کر سکتے۔ ابنِ حزم نے سوچا کہ ایسی زندگی سے قطع نظر کر کے ہی خدا کو کامل سمجھ سکتے ہیں، لیکن اس اشکال سے بچنے کا ایک ذریعہ ہے۔ انائے مطلق حقیقت مطلقہ ہے جس سے کچھ خارج نہیں۔ وہ کائنات کو خارج سے نہیں دیکھتا۔ اس کی زندگی سے تمام کوائف خود اس کی اپنی زندگی سے مترشح ہوتے ہیں، اس لیے اس میں اس قسم کا تغیر نہیں ہو سکتا جو انسان کو اچھی سے بری اور بری سے اچھی کی طرف لاتا ہے۔ لیکن تغیر ایک دوسری قسم کا بھی ہو سکتا ہے۔ اگر گہری بصیرت ہم

گویہ بتاتی ہے کہ زمانِ مسلسل کے علاوہ ایک زمانِ خالص بھی ہے، اور انائے مطلق کی ہستی اس زمانِ خالص میں ہے جہاں تغیر کے معنی ایسا تغیر احوال نہیں جس کی رفتار نقص سے کمال کی طرف ہو بلکہ وہاں تغیر کے معنی تکوینِ مسلسل ہیں، جس میں حسب ارشادِ قرآن :

نہ تکان ہے اور نہ نیند، نہ اونگھ۔

مسلسل خلاقی کے تصور کو چھوڑ کر خدا کو "مطلقاً" بری از تغیر سمجھنا اس کو ایک غیر فاعل جامد ہستی بنا دیتا ہے، جو نیستی کے مرادف ہے۔ خدا کے انائے خلاق میں تغیر کے مفہوم میں نقص داخل نہیں۔

ابنِ حزم کے سامنے شاید ارسطو کے خدا کا تصور تھا، جس میں "مطلقاً" کوئی حرکت اور خلاقی نہیں۔ ذات الٰہی کا کمال اس کی بے پایاں خلاقی میں ہے۔ حیات الٰہی خدا کی اپنی ذات کا انکشاف ہے۔ یہ کسی ایسے نصب العین کی طرف بڑھنے کی کوشش نہیں جو اس کی ذات سے خارج ہو۔ انسان کے مقصود کے ساتھ پیروی اور کہیں کہیں ناکامی بھی وابستہ ہے، لیکن خدا کی ذات میں جو کچھ ابھی ممکن ہے موجود نہیں ہوا وہ اس کے تخلیقی امکانات کا معرضِ وجود میں آنا ہے جس کے اندر ناکامی کو کوئی دخل نہیں۔ اس کی ہستی کی جامعیت اور اس کا کمال تخلیق مسلسل کے منافی نہیں۔

اس کے بعد گوئٹے کے اشعار کا انگریزی ترجمہ ہے جس کا آزاد اردو ترجمہ مندرجہ ذیل ہے :

کائنات کے مظاہر کی بے انتہا تکرار میں الان کما کان ہستی ہے جس کی حیثیت قائم رہتی ہے۔ تعمیر وجود میں لاتعداد

محرابیں اور رکنائیں ہیں جو باہمی تعاون سے اس تعمیر کو ثابت و قائم رکھتی ہیں۔ عشقِ حیات ہر چیز سے صادر ہو رہا ہے۔ افلاک میں بھی وہی ہے جو خاک میں ہے۔ تمام جدوجہد کے باوجود خدا کی ذات کے اندر ایک سکونِ ازلی ہے۔

تیسرا خطبہ

تصوّر باری تعالیٰ اور دعا کا مفہوم

(اس خطبے میں علامہ اقبال کے افکار و استدلال کا
خلاصہ ہے)

علامہ فرماتے ہیں، ہم اس سے پہلے خطبے میں ثابت کر چکے ہیں کہ مذہبی وجدان عقل و استدلال کے معیار پر بھی پورا اترتا ہے اور تجربہ حیات و کائنات کا وسیع استقرا اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جوہر وجود میں ایک تخلیقی و تکوینی مشیت ہے جسے نفس یا انا کہہ سکتے ہیں۔ قرآن نے انائے مطلق کی انفرادیت کو سورۃ اخلاص میں پیش کیا ہے۔ اللہ اس کا اسم مخصوص ہے۔ اس کی انفرادیت ان صفات سے مترشح ہوتی ہے جو سورۃ اخلاص میں بیان کیے گئے ہیں کہ وہ احد اور صمد ہے۔ تولید کے انداز کی آفرینش نہ اس کے جوہر اور ماخذ میں ہے اور نہ ہی اس سے سرزد ہوتی ہے۔ اور موجودات کی کوئی شے اس کے مماثل یا اس کی ہمسر نہیں۔

اس کے بعد علامہ نے انفرادیت کی منطقی توضیح کی کوشش کی ہے اور حکیم فرانسہ برگساں کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انفرادیت کے مدارج ہیں اور کوئی انسان بھی کلی طور پر فرد نہیں۔ توالد و تناسل قریباً سب جان داروں میں ہے جو انفرادیت میں نقص

پیدا کرتے ہیں، کیوں کہ ایک فرد میں سے دوسرا فرد نکل کر الگ ہو جاتا ہے۔ ایک دوسرے سے نکلے ہوتے سب افراد کو مل کر بھی ایک فرد کہہ سکتے ہیں، جس سے متفرق افراد کی انفرادیت محدود ہو جاتی ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ:

> فطرت میں انفرادیت کا میلان ضرور پایا جاتا ہے لیکن کہیں اس کی تکمیل نہیں ہوتی۔

علامہ فرماتے ہیں کہ اس لحاظ سے فرد کامل صرف خدا ہے جس کے اندر سے اس کا غیر صادر نہیں ہو سکتا۔ سورۂ اخلاص کی آیات کا مقصود محض عقیدۂ تثلیث کی تردید نہیں بلکہ خدا کے فردِ کامل ہونے کو واضح کرنا ہے۔ علامہ اقبال ایک عیسوی مفکر فارل کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اکثر مذاہب میں یہ میلان رہا ہے کہ خدا کو غیر شخصی بنا دیں اور اس کی انفرادیت کو وحدت الوجود میں بسیط و منبسط کر دیں، لیکن قرآن کریم اس میلان کا مخالف ہے۔ سورۃ نور میں خدا کو ارض و سماوات کا نور کہا گیا ہے جو بظاہر وحدت وجود کی زبان معلوم ہوتی ہے، لیکن اس نور کے مرکز کو ایک چراغ میں اور چراغ کو فانوس کے اندر ایک طاق میں رکھنے کی تشبیہ خدا کے فرد ہونے پر دلالت کرتی ہے اور ہمہ اوستی تصور سے برعکس تصور پیش کرتی ہے۔ جدید طبیعیات فطرت کے تمام مظاہر کے مقابلے میں نور کی مطلقیت کی قائل ہے جو اضافیت سے متاثر نہیں ہوتی۔ علامہ کے نزدیک خدا کو ذات مطلق اور فرد کامل ہونے کی وجہ سے نور سے تشبیہ دی گئی ہے اور نہ اس لیے کہ اس کی انفرادیت کو زمان و مکان کی لاتناہیوں میں منتشر کر دیا جائے۔

یہاں علامہ خود ہی ایک شبہہ اور اشکال پیش کرتے ہیں اور پھر خود ہی اس کا جواب دیتے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ فرد بغیر تحدید کے نہیں ہو سکتا۔ انفرادیت

کا لازمہ ہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ فرد محصور و محدود ہو اس لیے ذات مطلق یا انائے مطلق پہ اس کا اطلاق کیسے ہو سکتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ مشکل خدا کو زمان و مکان کے اندر رکھنے سے پیدا ہوتی ہے لیکن زمان و مکان اضافی زاویہ ہائے نگاہ ہیں اور خدا کی ذات پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ خدا کی لاتناہی زمانی اور مکانی نہیں ہے۔ ہر قسم کی لاتناہی خدا کے اندر ہے مگر خدا اس کے اندر نہیں۔ خدا کے باہر کوئی ماسوا نہیں جو اس کو محدود و محصور کر سکے۔

خدا کی ذات و صفات میں خلاقی، علم، قدرت کاملہ اور سرمدیت پائی جاتی ہے محدود نفوس کے لیے فطرت ایک خارجی چیز ہوتی ہے، نفس اس کا عالم ہوتا ہے لیکن خالق نہیں ہوتا۔ خدا کا تعلق کائنات سے صانع اور مصنوع کا سا تعلق نہیں ہے۔ آفرینش کائنات کی نسبت جتنی بحثیں اور الجھنیں پیدا ہوتی ہیں وہ خدا کو ایک نفسِ محدود متصور کرنے سے پیش آتی ہیں۔ اس غیر حکیمانہ تصور میں کائنات خدا سے الگ چیز رہ جاتی ہے، جس کا ہونا یا نہ ہونا خدا کے لیے برابر ہے۔ خدا کے فعل آفرینش میں زمان و مکان، نزدیک و دور یا دیر و زود نہیں ہے۔ اس کا ارادۂ تکوین اور آفرینش شے ایک ہی حقیقت کے دو رُخ ہیں۔ خدا فعال ما یُرید ہے۔ اس کا تخلیقی فعل آزاد ہے جو زمان و مکان اور مادے سے مقید نہیں، یہ سب سانچے فکر کی پیداوار ہیں۔ یہاں علامہ نے حضرت بایزید بسطامی کا ایک دلچسپ مقولہ بیان فرمایا ہے:

کسی مرید نے کہا ایک زمانہ تھا کہ خدا تھا اور اس کے علاوہ کچھ نہ تھا۔

اس پہ بایزید نے جواب دیا:

کہ اب بھی یہی صورت ہے ۔ مادی کائنات خدا سے الگ
تھلگ کوئی حقیقت نہیں رکھتی ۔ وہ خدا کے فعل آفرینش کا
مظہر ہے ۔

اس کے بعد علامہ نے ایک مشہور سائنس دان فلسفی ایڈینگٹن کی ایک کتاب سے اقتباس اپنے زاویۂ نگاہ کی تائید میں پیش کیا ہے ۔ ایڈینگٹن نے المانوی فلسفی کانٹ ہی کے نظریے کا اعادہ کیا ہے کہ مادی کائنات کی ریاضیات اور اس کے اصولِ طبیعیات نفس نے اپنی ضرورت سے بغرض فہم و عمل تراشے ہیں اور وہ حقیقتِ مطلقہ نہیں ہیں ۔ علامہ فرماتے ہیں کہ نفس نے یہ عمل تغیر کے اندر ثبات کی تلاش میں کیا ہے ۔ نفس کو حقیقت ثابتہ کی تلاش رہتی ہے مگر وہ حقیقت خود اس کی ماہیت میں موجود ہے ۔ نفس ہی ایسی حقیقت ہے جو تمام تغیرات میں ثبات یعنی خودی کو قائم رکھتا ہے ۔ تغیر اور ثبات کی ہم آغوشی اور ہم آہنگی فقط نفس کی خودی میں پائی جاتی ہے ۔

اس کے بعد علامہ اس سوال کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ خدا کے عملِ تخلیق کا انداز کیا ہے ؟ اشاعرہ کے علمِ کلام میں زمان و مکان اور مادے کا ایک عجیب و غریب نظریہ ملتا ہے ۔ علامہ اس سے متفق نہیں ہیں ، لیکن اس کے بعض معنوی مضمرات کو اہم سمجھتے ہیں ۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ کائنات جواہر یا اجزائے لایتجزیٰ پر مشتمل ہے اور لامتناہی جواہر ہر وقت معرضِ وجود میں آتے رہتے ہیں اور اس طرح کائنات یا موجودات میں اضافہ ہوتا ہے ۔ کسی جوہر کا فی نفسہٖ کوئی حجم نہیں ہوتا لیکن ان کے اجتماع سے حجم پیدا ہو جاتا ہے ۔

ابنِ حزم نے بھی کہا ہے کہ فعلِ تکوین اور شئی مکونہ میں کوئی فرق نہیں ہوتا ۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ خود جوہر کے اندر میکانیت نہیں ہوتی ۔ اشاعرہ جواہر

کی حرکت کا کوئی معقول نظریہ پیش نہ کر سکے، وہ مکان یا فضا کے مستقل وجود کے قائل ہی نہ تھے، اس لیے نظام نے "طفرہ" یا جست کا نظریہ قائم کیا کہ جواہر خلاء میں سے ایک جگہ سے دوسری جگہ جست کرتے ہیں اور کسی مستقل مکانیت کے لامتناہی نقطوں میں سے یکے بعد دیگرے نہیں گذرتے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اشاعرہ کا یہ نظریہ میری سمجھ میں نہیں آتا اور حقیقت یہ ہے کہ کوئی شخص بھی اس کا معقول تصور قائم نہیں کر سکتا۔ جدید طبیعیات کو بھی ایٹم یا جوہر کی حرکت کی نسبت دشواریاں پیش آئیں اور عجیب بات یہ ہے کہ پلانک و ہائٹ ہیڈ نے بھی کچھ ایسا ہی نظریہ پیش کیا ہے جو نظام کے "طفرہ یا جست" سے بہت کچھ مماثل ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اشاعرہ کے استدلال کی ناقابل فہم پیچیدگیوں کے باوجود ان کی کوشش یہ معلوم ہوتی ہے کہ خدا کو ایک مشیت اور ایک خلاق قوت ثابت کیا جاتے، جو زمان و مکان اور مادی جواہر میں محصور نہیں بلکہ مستقل تخلیق اس کا شغل اور اس کی غیر منفک صفت ہے؟ ارسطو اور قدیم فلسفے نے کائنات کو ایک ازلی و ابدی مستقل حیثیت دے رکھی تھی اور قدرت مطلقہ کی خلاقی کو اس میں دخل نہ تھا۔ قرآن اس نظریۂ وجود کا مخالف تھا۔ اشاعرہ نے علامہ کے نزدیک غلطی یہ کی کہ نفس کو بھی محض ایک حادث صفت بنا دیا۔ ان کے نظریۂ وجود کے لحاظ سے نفس کی یہ عارضی اور ثانوی حیثیت نہ ہونی چاہیے تھی۔ علامہ فرماتے ہیں کہ حرکت کا تصور زمان کے تصور کے بغیر نہیں ہو سکتا اور زمان ایک نفسی کیفیت ہے، جہاں نفسی زندگی نہیں وہاں زمان نہیں اور جہاں زمان نہیں وہاں کوئی حرکت نہیں ہو سکتی۔ مادی جوہر بھی الٰہی فعلیت کا مظہر ہے۔ موجود ہو کر وہ مکانی معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کی حقیقت الٰہی اور روحی ہے۔ نفس سراپا فعلیت ہے اور بدن اس فعلیت کی مرئی اور پیمائش پذیر صورت ہے۔ اشاعرہ جدید طبیعیات و ریاضیات

کے نظریات وجود کے قریب پہنچ گئے تھے لیکن اس کی اچھی طرح توضیح نہ کر سکے۔
علامہ فرماتے ہیں کہ عارف رومی کا یہ خیال کہ:

پیکر از ماہست شد، نے ما ازو

بادہ از مامست شد، نے ما ازو

اس کو امام غزالی کے مقابلے میں حقیقت سے زیادہ قریب لے آیا ہے، ماہیت وجود روحی ہے۔

اس کے بعد علامہ اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ خدا چونکہ انائے مطلق ہے اس لیے اس کی ماہیت اور اس کی مشیت و فعلیت ہیں سے نفوس ہی سرزد ہوتے ہیں۔ مستقل بالذات مادے کے ذرات نہیں بلکہ ارواح کی آفرینش خدا کا فعل ہے۔ کائنات میں ہر موجود شے اور فطرت کا ہر مظہر نفس ہی کا مظہر ہے۔ خدا کی قدرت کا ہر ذرہ پست ترین مدارج وجود میں بھی ایک انا یا نفس ہی ہے:

از مہر تا بہ ذرہ دل و دل ہے آئینہ

طوطی کو شش جہت سے مقابل ہے آئینہ

(غالب)

آہستہ سے چل میان کہسار

ہر سنگ دکانِ شیشہ گر ہے

(میر درد)

اس نظریۂ وجود پر المانوی فلسفی لائبنٹز نے ایک نہایت درجہ حکیمانہ کتاب تصنیف کی اور اس کا نام مونا ڈولوجی رکھا، اس کا موضوع یہی ہے کہ کائنات مادی ذرات پر نہیں بلکہ نفوس پر مشتمل ہے جن کے اندر شعور کے لحاظ سے لامتناہی

تدریج ہے اور خدا جو روح الارواح ہے اس نے نفوس کی کائنات میں ایک سرمدی ہم آہنگی پیدا کی ہے کہ ہر نفس اپنے شعور میں محصور ہونے کے باوجود دیگر نفوس سے مربوط و منسلک ہے۔

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ حیات الٰہی کے بحر لامتناہی میں نفوس غیر شخصی قطروں کی طرح نہیں بلکہ اپنی خودی کو سنبھالے ہوئے موتیوں کی مانند ہیں۔ اشاعرہ کے علم کلام سے بھی اگر ناقدانہ نتائج اخذ کیے جائیں تو وہ بھی ارواح کی کثرت پر منتج ہوتا ہے۔ اشاعرہ نے اس کام کو ادھورا چھوڑ دیا، اب مسلمان مفکرین دین کو یہ کام کرنا چاہیے۔

علامہ اقبال کے نزدیک حقیقت کا معیار اپنی ذات کا شعور ہے، خواہ وہ شعور کسی درجے میں ہو۔ اس لیے مادی ذرات مستقلاً کوئی وجود نہیں رکھتے۔ ہر نفس کی خودی جلوت کے باوجود اپنی خلوت بھی رکھتی ہے جس کے اندر دوسرے نفوس کو دخل حاصل نہیں ہوتا۔ یہ بات انائیت کی ماہیت میں داخل ہے۔ انسان کے نفس میں انائیت مقابلتاً ترقی یافتہ ہے، اس لیے کہ وہ دیگر مخلوقات سے افضل ہے اور خدا کے مرکز ذات سے قریب تر ہے۔ از روئے قرآن انسان کی شہ رگ سے خدا کا قریب تر ہونا یہی معنی رکھتا ہے۔ اسی وجہ سے انسان خدا کی خلاقی میں حصہ لے سکتا ہے۔ محدود معنوں میں انسان بھی خالق ہے، اگرچہ خدا از روئے قرآن احسن الخالقین ہے۔ اس اُلوہیتی قرب اور مماثلت کی وجہ سے انسان کے مقاصد اور اس کی تمنائیں لامحدود ہیں۔ وہ ہر قسم کے ماحول کا مقابلہ کر سکتا ہے اور اس کو اپنے اغراض کے مطابق ڈھال سکتا ہے۔ بالفاظ دیگر ایک حد تک وہ اپنی تقدیر کا خود معمار ہے۔

اس کے بعد علامہ اقبال نے اشاعرہ کے علم کلام پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حقیقت زمان ان کی سمجھ میں نہیں آئی؛ انہوں نے وقت کو بھی لایتجزی لمحات میں توڑ کر رکھ دیا اور زمان کی مسلسل تخلیقی حیثیت غائب ہو گئی۔ یونانی زمان کو لامتناہی لمحات کا سلسلہ سمجھ کر زینو کی طرح ایک چکر میں پھنس گئے تھے۔ اشاعرہ نے ان کی غلطی سے کوئی سبق حاصل نہ کیا۔ اشاعرہ یہ نہ سمجھے کہ زمان ایک نفسی حقیقت ہے اور کوئی خارجی وجود نہیں جس کے ٹکڑے ہو سکیں۔ وقت کو ایک غیر نفسی اور خارجی حقیقت سمجھنے سے ناقابل حل مشکلات پیدا ہوتی ہیں۔ اگر وقت کو ازل سے ابد تک پھیلی ہوئی ایک چیز سمجھیں تو رائس اور ملا جلال الدین دوانی کی طرح یہ قیاس کرنا پڑے گا کہ ازل سے ابد تک کے واقعات بہ یک وقت خدا کے شعور کے سامنے ہیں۔ اس تصور سے خدا محض ناظر رہ جاتا ہے، فعال ما یرید نہیں رہتا۔ صوفی شاعر عراقی نے بھی زمان کا ایک تصور پیش کیا ہے وہ کہتا ہے کہ زمان ہر درجہ حیات کی ہستی کے لیے مختلف ہے، کثیف اجسام کا وقت شمس و قمر کی گردش سے وابستہ ہے، لیکن غیر مادی ہستیوں کے لیے کثیف اجسام کا ایک سال ایک لمحہ ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اوپر جاتے ہوتے الہٰی وقت یہ ہو گا کہ اس میں کوئی حادثہ یکے بعد دیگرے نہیں بلکہ سب کچھ بیک وقت نظر موجود ہے۔ بالفاظ دیگر زمان الہٰی میں مرور و توالی نہیں اور نہ وہ لمحات میں انقسام پذیر ہے۔ خدا کے ہاں زمان وہی چیز ہے جسے قرآن 'ام الکتاب' کہتا ہے، جس کے اندر تمام حوادث ایک لمحۂ حاضر میں موجود ہیں۔ مباحث مشرقیہ میں امام رازی نے وقت کی نسبت تمام قسم کے نظریات پیش کیے ہیں لیکن اقرار کیا ہے کہ میں یقینی طور پر کسی نتیجے پر نہیں پہنچ سکتا۔

علامہ فرماتے ہیں کہ وقت کی ماہیت نفس کے اندر غوطہ لگا کر ہی معلوم ہو سکتی

ہے۔ نفس کا ایک پہلو وہ ہے جس میں تغیر تو ہے لیکن تسلسل زمان کے لحاظ سے حوادث کا یکے بعد دیگرے ادراک نہیں۔ علامہ اقبال کے نزدیک زمان خالص اسی کیفیت کا نام ہے۔ اسی زمانِ خالص سے خارج میں ایک حرکت ہوتی ہے، وجدان سے عقل کی طرف عبور ہوتا ہے جس سے تسلسلی زمان ظہور میں آتا ہے۔ علامہ کا یہ نظریۂ زمان بہت کچھ برگساں کا رہین منت معلوم ہوتا ہے، جس نے دورِ حاضر میں وجدانِ حیات اور زمانِ خالص پر نہایت دقیق بحث کی ہے۔ نفسِ الٰہی کو بھی اگر ہم اپنے نفس کے اس پہلو پر قیاس کریں تو یہ تصور حاصل ہوتا ہے کہ ذاتِ مطلق میں بھی زمان کے اندر تغیر تو ہے لیکن توالی یا یکے بعد دیگرے آنا نہیں۔ الٰہی زندگی ایک ناقابلِ تقسیم کل ہے، جو معرضِ شہود میں آکر تقسیم پذیر دکھائی دیتی ہے۔ میر داماد اور ملا باقر کا نظریۂ زماں بھی اسی کے مماثل معلوم ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وقت کی آفرینش تکوین کے ساتھ ہی ہوتی ہے تاکہ خدا کے غیر معین تخلیقی ممکنات عالمِ شہود میں متحقق ہو سکیں۔ گویا نفس اپنی باطنیت میں سرمدیت میں رہتا ہے، جہاں حوادث کا تسلسل نہیں لیکن تغیرِ احوال موجود ہے۔ لیکن خارجی زندگی میں نفس تسلسلی زمان کا ادراک کرتا ہے۔

اس کے بعد علامہ خدا کے علم اور اس کی قدرت کی نسبت اپنے افکار پیش کرتے ہیں۔ نفس محدود کے لیے عالم اور معلوم کی تفریق موجود رہتی ہے۔ ہستی معلوم نفسِ شاعرہ کے ماسوا ہے۔ ایسا نفس عالم کل بھی ہو جائے تو بھی ہستی معلوم اس سے خارج ہی میں مستقل بالذات موجود رہے گی، لیکن انائے لامحدود یا مطلق کے لیے تو کوئی خارجی وجود نہیں ہو سکتا، اس کے لیے کوئی ماسوا نہیں۔ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ کائنات خدا کے مقابلے میں کوئی قائم بالذات ماسوا نہیں۔ جب خدا کے فعل کو (جو ناقابلِ تقسیم ہے)، خارج سے دیکھیں تو وہ

کائنات دکھائی دیتا ہے۔ محیط کل انائے مطلق کے سے لیے ماسوا کہاں؟ خدا کے ہاں فکر و ارادہ، فعل اور شئے مخلوق سب ایک ہیں۔ مشکل یہ ہے کہ ہم ایسے انا کا کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے اور یہاں منطقی استدلال سے کام نہیں چلتا۔ البتہ نفسی وجدان سے کچھ بات سمجھ میں آتی ہے۔ ہمارے نزدیک ہستیٔ مطلق ایک معقول اور منظم نظام ہے جس کے اندر ایک عضوی وجود کی طرح ہر حصے کی ہستی دوسری ہستی سے منسلک اور اس میں مدغم ہے اور اس تمام کُل کا ایک مرکزی انا ہے۔ خدا کا علم ہماری قسم کا احساسی، ادراکی اور استدلالی علم نہیں ہو سکتا خدا کے علم میں عالم و معلوم جدا نہیں، لیکن ہمارے علم میں معلوم عالم کا محتاج نہیں، ایسا علم جو اپنے معلوم کو وجود بھی کرے، ہمارے تصور میں نہیں آ سکتا۔ جلال الدین دوانی، عراقی اور پروفیسر رائس کے تصور علم الہٰی میں صداقت کا شائبہ ضرور ہے، لیکن ان کے تصور کو درست مانا جاتے تو کائنات ابداً ایک معین اور مشخص نظام حوادث بن جاتی ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک اس تصور سے خدا کی آزاد فعلیت مفقود ہو جاتی ہے۔ اگر سرسری طور پر ہر شے اور ہر واقعے کی تقدیر مبرم اٹل طور پر بہ یک وقت شعور الہٰی میں موجود ہے تو خدا خود اس قسم کی تقدیر میں پابہ زنجیر ہو جاتا ہے۔ خدا کا شعور کائنات کا ایک آئینہ بن جاتا ہے جو سب کچھ دیکھتا ہے لیکن کوئی مؤثر عامل نہیں۔

علامہ کے نزدیک خدا کے علم کو خلاقی سے معرا کرنا درست نہیں، خدا عالم مستقبل ہونے سے زیادہ خلاق حقیقی ہے۔ خدا کی قدرت تکوین میں مستقبل کے ہزدہ ہزار عالم مضمر ہیں، لیکن معین خدوخال کے ساتھ خدا کے شعور کے سامنے نہیں دھرے۔ اس کی مثال انسان کو اپنے عرفان نفس سے حاصل ہو سکتی ہے۔ بعض اوقات ایک شخص کے ذہن میں ایک خیال پیدا ہوتا ہے۔ بہت سے

ممکنات اس خیال کے رحم میں آمادۂ وجود و شہود ہوتے ہیں۔ انسان محسوس کرتا ہے کہ اس سے بہت کچھ پیدا ہوگا لیکن عقل اس کا واضح احاطہ نہیں کر سکتی کہ اس کے مشتقات کس قسم کے ہوں گے۔ وجدان یا ضمیر ممکنات سے لبریز ہوتا ہے لیکن نتائج کی کوئی معین صورت سطح شعور پر دکھائی نہیں دیتی۔ اس قسم کے خیال کے نتائج بعض اوقات فرد کی زندگی میں نہیں بلکہ آئندہ نسلوں میں ظہور پذیر ہوں گے۔ مستقبل اگر پہلے ہی سے مقدر و مقرر ہے تو خدا کی مشیت بے معنی ہو جاتی ہے اور وہ نہ خلاق رہتا ہے اور نہ فعال ما یرید۔

خدا حیات مطلقہ ہے اور زندگی کا خاصہ خصوصاً اس کے کمال میں تازہ آفرینی اور جدت کوشی ہے۔ اکثر متکلمین نے خدا کو عالم سمجھ کر عالم کل تو بنا دیا لیکن اس کے علم کو اپنے محدود علم پر قیاس کیا اور اس کی خلاقی اور قدرت آفرینی سے چشم پوشی کی۔ آفریدہ نفوس میں بھی زندگی کی کم و بیش یہ صفت پائی جاتی ہے اور ان کی خودی بھی اپنے مرکز میں آزاد ہے۔ نفوس کی خودی اور آزادی خدا کی آزادی کو محدود نہیں کرتی کیوں کہ یہ آزادی خود فطرتِ الٰہیہ کا فیضان ہے۔ خدا نے نفوس کو اپنی حیات و قدرت و اختیار میں ایک گونہ شرکت کا موقع دیا ہے۔

اس کے بعد علامہ اقبال اس اشکال کو رفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو اکثر اذہان میں پیدا ہوتا ہے کہ اگر نفوس آفریدہ کے اختیار کو تسلیم کیا جائے تو خدا کی قدرت مطلقہ ناقص ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب علامہ کے پاس یہ ہے کہ کسی قسم کی خلاقی بھی تحدید کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ قدرت مطلقہ کا مجرد تصور جو حقائق وجود سے الگ ہو کر قائم کیا جائے بے معنی ہو جاتا ہے۔ قرآن میں فطرت کا تصور مختلف قوتوں کے روابط عمل اور رد عمل کا تصور ہے۔ جہاں بھی ہستی

ہے وہ ایک نظام کے اندر ہے۔ خدا کی قدرت کاملہ میں غیر معقول اور متلون مشیت نہیں۔ لیکن قرآن تمام فطرت سے حوادث کی نسبت "بیدک الخیر" کا تصور بھی پیش کرتا ہے۔ جو کچھ بھی ہے اس کا ماخذ اور منتہیٰ خیر ہے۔ یہاں پر خیر و شر کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے جس کا کوئی تسلی بخش حل دشوار ہے۔ دنیا میں شر نظر آتا ہے، مصائب بھی موجود ہیں؛ کچھ انسان کے اعمال کا نتیجہ ہیں اور کچھ فطرت کے حوادث کا نتیجہ۔ خدا اگر خیر مطلق اور قادر مطلق ہے تو یہ دکھ کہاں سے پیدا ہوا؟ فلسفۂ توحید کے لیے یہ اہم ترین مسئلہ ہے۔ تکلیف و ظلم اور جبر و قہر خدا کی رحمت مطلقہ کے ساتھ کس طرح ہم آہنگ ہیں، کوئی اس کو عقل اور تجربے کی بنا پر نہیں سمجھ سکتا۔ علامہ اقبال بھی اس معاملے میں اپنی بے لبسی کا اعتراف کرتے ہیں۔ وہ قوتیں جو زندگی پیدا کرتی ہیں وہی اس کو تباہ بھی کرتی ہیں۔ ابر رحمت اور برق خرمن سوز ایک ہی فطرت کے اندر موجود ہیں، کون کہہ سکتا ہے کہ ان کا باہمی ربط کیا ہے؟ قرآن کائنات میں شر، نقص اور مصیبت کے پہلو کی طرف سے چشم پوشی نہیں کرتا؟ اور نہ ہی انسان کو اس سے مغلوب ہونے دیتا ہے، وہ نہ اندھی رجائیت کی تعلیم ہے اور نہ قنوط کو قریب آنے دیتا ہے۔ قرآن کی تعلیم حقیقت کا آئینہ ہے۔ کائنات میں شر کا پہلو موجود ہے اور کچھ شر انسانوں کے اعمال سے پیدا ہوتا ہے، لیکن انسان صحیح زاویۂ نگاہ اور صحیح طرز عمل سے شر کو خیر میں بدلنے کی کیمیائے سعادت بھی رکھتا ہے اور اس ایمان کی تلقین کرتا ہے کہ ارتقائے حیات اور تکمیل حیات سے انسان ہر قسم کے شر پر غالب آسکتا ہے اور اس کو خیر بنا سکتا ہے۔

اس مشکل کا حل بہت کچھ قرآن کے بیان کردہ قصۂ آدم میں مل سکتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ قصے تمثیلی اور مثالی ہوتے ہیں جن کے اندر مخصوص تعلیم ہوتی ہے۔ قصۂ ہبوط آدم پہلے سے چلا آتا تھا لیکن قرآن نے اپنا نظریۂ حیات پیش کرنے کے

لیے اس کا رنگ بدل دیا۔ علامہ کا خیال مذہبی تعلیم کی خاطر بیان کردہ قصوں کی نسبت وہی ہے جو ان کے مرشد عارف رومی نے اس شعر میں بیان کیا ہے:

اے برادر قصہ چوں پیمانہ ایست
معنی اندر وے مثال دانہ ایست

نئے معانی بیان کرنے کے لیے قصے کو بدل کر پیش کرنا ایک جائز عمل ہے۔ مذہبی صحائف میں ہر قصہ تاریخی حیثیت سے پیش نہیں ہوتا۔ غیر دینی ادبیات میں بھی افسانوں کے ساتھ یہی عمل ہوتا ہے۔ گوئٹے کی طرح کا ایک نابغہ فنکار فوسٹ کے بڑے قصے کو اپنے حکیمانہ نظریات کی خاطر استعمال کر کے اس کی صورت کو بدل دیتا ہے۔ کوئی جاہل نقاد یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ گوئٹے نے فوسٹ کی نسبت جو واقعات لکھے ہیں وہ تاریخی حیثیت سے بے بنیاد ہیں۔ ہبوطِ آدم کا قصہ مختلف ملتوں میں کم و بیش اختلاف کے ساتھ موجود تھا۔ اقوام سامی میں بھی یہ افسانہ ملتا ہے اور اس کا ماخذ غالباً یہی ہوگا کہ انسان نے مصائب سے لبریز زندگی اور معاشرت سے گھبرا کر اس کی کچھ توجیہہ کرنا چاہی اور یہی سوچا کہ اصلی حالت تو دُکھ سے خالی ہوگی اور کچھ قصور سرزد ہوا ہوگا جس کی سزا نسلِ آدم بھگت رہی ہے۔ ابتدائی حالت میں انسان فطرت کی بھیانک قوتوں کا مقابلہ نہ کر سکتا تھا، اس لیے اس پر بے بسی اور یاس طاری تھی۔ بابل میں ایسے کتبے ملے ہیں جن میں شجرِ ممنوع بھی ہے اور سانپ بھی (جو آلۂ تناسل کی تمثیل ہے) اور اس میں ایک عورت سیب (تمثیل بکارت) مرد کو پیش کر رہی ہے۔ اس کا مقصد اس خیال کی طرف اشارہ کرنا تھا کہ زوال، جنسی اختلاط کی وجہ سے آیا۔ اس کے بعد توریت کے باب آفرینش میں اس قصے کی ذرا بدلی ہوئی شکل دکھائی دیتی ہے۔ توریت اور قرآن کے بیان کردہ افسانۂ آدم میں جو فرق ہے، وہی اسلام کے مخصوص نظریۂ حیات کو واضح کرتا ہے۔ اسلام نے جنسی تمثیل کو برطرف

کر دیا اور آدم کی پسلی سے ہوا کی پیدائش کو بھی اپنی غرض کے لیے بے مطلب سمجھ کر نظر انداز کیا۔ توریت نے اس کو ایک تاریخی واقعہ سمجھ کر بیان کیا ہے، لیکن قرآن کا زاویۂ نگاہ فقط معنوی ہے، قرآن جس آدم کو پیش کرتا ہے وہ کوئی ایک فرد نہیں بلکہ انسانیت کا ایک تصور ہے۔ قرآن نے آدم کے لفظ کو انسانیت یا نوعِ انسان کے معنوں میں استعمال کیا ہے:

ہم نے تم کو پیدا کیا۔ پھر تمہاری صورت گری کی اور پھر ملائکہ
کو حکم دیا کہ آدم کے سامنے سجدہ کرو۔ (۱۰-۷)

دیکھیے یہاں نوع انسان کو مخاطب کرتے ہوئے آدم کا لفظ استعمال کیا گیا ہے توریت نے لغزشِ آدم کی پاداش میں تمام کرۂ ارض کو لعنت کدہ قرار دیا لیکن قرآن زمین کو انسان کے لیے جائے سکونت اور مصدرِ نافع کہتا ہے جس کے لیے انسان کو شکر گزار ہونا چاہیے۔ جس جنت سے آدم کو نکلنا پڑا وہ از روئے قرآن کوئی آسمانی مقام نہ تھا۔ قرآن کہتا ہے کہ آدمی اس زمین میں کوئی اجنبی نہیں جو کہیں آسمان سے نازل ہوا ہے۔ آدم اسی زمین کی مٹی سے بنا ہے۔ قرآن نے متقیوں کے لیے جس جنت کا نقشہ کھینچا ہے وہ ایسی جنت نہیں جس میں نافرمانی ہو سکے اور گناہ کی وجہ سے وہاں سے کسی کو نکال باہر کیا جائے۔

علامہ فرماتے ہیں کہ میری سمجھ میں تو یہی آتا ہے کہ جس جنت سے انسان کو نکلنا پڑا وہ ارتقائے حیات میں انسان کی ابتدائی حالت تھی، جس میں حاجتیں محدود تھیں اور ابھی زندگی غم و اندوہ، حسرت و حرمان سے آشنا نہ تھی۔ قرآن کریم نے زوالِ آدم کے افسانے کو کمالِ آدم کا قصہ بنا دیا۔ ترقی، اختیار ہی سے شروع ہو سکتی تھی اور اختیار کا ثبوت خلاف ورزیِ قانون و احکام سے حاصل ہوتا ہے۔ اس قرآن نے آدم کی لغزش کو اس کی ترقی کا پہلا اور لازمی قدم قرار دیا۔

فطرت کے جبر سے اختیار کی طرف انسان کی خودی نے اپنا رُخ پلٹا۔ قرآن
زمین کو سزا کا مقام نہیں سمجھتا جیسا کہ عیسوی دینیات نے سمجھ لیا اور نہ تمام
نوعِ انسان کو جدِ اول کے گناہ سے ملوث سمجھتا ہے۔ از روئے قرآن خدا نے
لغزشِ آدم کو رفع دفع کر کے نہ صرف معاف کر دیا بلکہ اس کے بعد آدم کو مسجود
ملائک بنا دیا جبرِ فطرت سے خودی بیدار نہ ہو سکتی تھی، اختیار برتنے سے ارتقا
کا اہم قدم اٹھایا گیا۔ نیکی کے لیے اختیار لازم ہے، اگرچہ اختیار کا غلط استعمال
بھی ہو سکتا ہے، لیکن جہاں آزادی نہیں وہاں نیکی کا بھی وجود نہیں۔ اختیار
کا عطیہ ایک خطرناک عطیہ تھا لیکن اس کے بغیر آدم کا شعور ذات بیدار نہ ہو سکتا
تھا۔ اس اختیار کی بدولت زندگی انسان کے لیے میدانِ عمل اور آزمائش گاہ بن
گئی۔ خیر و شر زندگی کے دو لازمی پہلو ہیں لیکن قرآن چاہتا ہے کہ انسان دونوں کو
تکمیلِ ذات کے لیے استعمال کرے۔

ہر نفس کی خودی اپنے آپ کو قائم رکھنا چاہتی ہے اور اسی لیے وہ علم اور
قدرت کی آرزو مند ہے۔ اسی لیے قرآن کہتا ہے کہ آدم کو وہ علم بخشا گیا جو فرشتوں
کو حاصل نہ تھا۔ خدا کا منشا یہ تھا کہ آدم جدوجہد سے علم حاصل کرے اور اس میں
ترقی کرے۔ انسان غلطیاں کرتا ہوا ہی ترقی کرتا ہے۔ شیطان نے آدم کو ورغلایا
کہ میں تجھے شجرِ خلد کا پھل کھلا سکتا ہوں اور لافانی مملکت میں فوراً پہنچا سکتا ہوں
یہ ایک دھوکا تھا کیوں کہ انسان کو اپنی تکمیل کے لیے بتدریج بے شمار منازل میں
سے گزرنا ہے اور ان منازل سے گزرے بغیر نہ اس کو عرفانِ خودی حاصل ہو
سکتا ہے اور نہ وہ خلود کو پا سکتا ہے۔ انسان کے اندر خلود کی خواہش فطری ہے۔
وہ اس خواہش کو سعی بقائے نسل سے پورا کرتا ہے۔ یہ ایک قسم کی نوعی یا اجتماعی
بقا ہے، لیکن زندگی کا کمال فرد کی خودی کی استواری اور بقا چاہتا ہے مگر اسی

خودی کی کوشش میں انسان ایک دوسرے کے دشمن بھی ہو جاتے ہیں؛ اسی لیے قرآن نے کہا کہ جاؤ اب تم ایک دوسرے کے دشمن ہو جاؤ گے؛ لیکن نفوس میں شعورِ ذات پیدا کرنے کے لیے یہ خطرہ مول لینا بھی لازمی تھا۔ قرآن کہتا ہے کہ اس خطرے سے زمین و آسمان، دشت و جبل لرز اُٹھے۔ انسان نے اس کو قبول کر لیا اور زیادہ تر ظلم و جہل میں مبتلا ہو گیا۔ جو اختیار عطا ہوا وہ علم و عدل میں بھی برتا جا سکتا تھا اور ظلم و جہل میں بھی۔ انسان اب عرصۂ دراز تک ظلم و جہل کی ٹھوکریں کھا کر علم و عدل کو اپنا سکے گا، لیکن جب ترقی سے اس مقام پر پہنچے گا تو درحقیقت نائب الٰہی اور مسجودِ ملا تک بنے گا۔ اپنے یا دوسروں کے ظلم و جہل سے گھبرا کر یا مادی فطرت میں سرزدہ مصائب سے پریشان ہو کر زندگی سے گریز کرنا اسلام کا مسلک نہیں۔ قرآن حق اور صبر کی تلقین کرتا ہے اور ایمان کا یہ تقاضا ہے کہ خیر کی فتح پہ کامل بھروسا ہو۔ مصائب کی غرض بھی ان پر غالب آکر خودی کو استوار کرنا ہے۔ اس لحاظ سے شر بھی ذریعۂ خیر بن سکتا ہے۔

علامہ فرماتے ہیں کہ اسلامی عقیدۂ توحید کی فلسفیانہ توجیہہ کی فلسفیانہ تاسیس ممکن اور عقل کے لیے بھی تسلی بخش ہو مگر دین محض فلسفے پر قناعت نہیں کر سکتا۔ انسانی روح حقیقتِ مطلقہ سے گہرا رابطہ چاہتی ہے، یہ رابطہ استدلال سے نہیں بلکہ دعا سے پیدا ہوتا ہے، جس سے روح میں تنویر اور تقویت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن دعا کے بھی مدارج ہیں، نبیوں کی دعا انقلاب آفرین ہوتی ہے، اس سے ایک نیا عالم ظہور میں آتا ہے، صوفی یا ولی کے شعور میں دعا زیادہ تر ایک خاص قسم کا علم یا عرفان پیدا کرتی ہے۔ اس کی تائید میں علامہ نے امریکہ کے مشہور فلسفی اور ماہر نفسیات ولیم جیمز کی ایک کتاب سے اقتباس پیش کیا ہے، جس کا لب لباب یہ ہے کہ طبیعی سائنس خواہ کتنی ترقی کر جائے انسان دعا مانگتے ہی رہیں گے۔

اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ انسانی نفس اپنی ماہیت اور بطون میں صحبت، رفاقت اور جماعت کا طالب ہے۔ وہ رفیق چاہتا ہے اور رفیق اعلیٰ اس کو ایک جاودانی نصب العینی عالم میں ملتا ہے۔ بعض انسانوں میں مسلسل یا کبھی کبھار اس سے ربط کا احساس سینے کے اندر پنہاں رہتا ہے۔ مردود و مسکین انسان بھی اس رابطے کی وجہ سے اور اس نسبت کی بدولت اپنے تئیں ایک حقیقی ہستی سمجھتا ہے۔ اس قسم کی رفیق اعلیٰ ہستی انسان کی جائے پناہ ہے۔ اگر یہ پناہ نہ رہے اور دوسرے انسانوں سے بیزاری اور بے تعلقی محسوس ہو تو اکثر انسانوں کی زندگی میں ایک ہیبت ناک خلا پیدا ہو جاتا ہے۔ انسانوں کی طبائع میں بڑا تفاوت ہے، اس لیے یہ خواہش اور ضرورت بھی سب کو یکساں محسوس نہیں ہوتی۔ جن میں یہ احساس شدید ہوتا ہے وہی لوگ مذہبی کہلا سکتے ہیں، لیکن جو لوگ کہتے ہیں کہ ہمیں اس کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، میرے نزدیک وہ اپنے آپ کو دھوکہ دے رہے ہیں۔ دعا ایک جبلی اور فطری تقاضا ہے۔ دعا سے جو عرفان حاصل ہوتا ہے اس کی نوعیت عقلی یا استدلالی نہیں ہوتی۔ دعا میں انسان حقیقت مطلقہ سے براہ راست ہم کنار ہو جاتا ہے اور حیات لامتناہی سے بہرہ حاصل کرتا ہے۔ دعا میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جزئی زندگی جو ایک محدود سا جزیرہ تھی اپنے آپ کو ایک ناپیدا کنار قلزم میں پاتی ہے۔ یہ محض نفس کی اپنی خیال انگیزی کا دھوکا نہیں، محض ذاتی خیال انگیزی (اوٹو سجیشن) سے نفس میں تنویر پیدا ہوتی ہے اور نہ اس کے اثرات دیرپا، دوررس ہوتے ہیں۔ دعا کے ایسے اثرات کوئی معما نہیں بلکہ کثرت سے عام انسانوں کا تجربہ ہیں۔ نفس کے اندر صوفیانہ غوطہ زنی نے بے شک دعا کے اندر خاص اثرات کا مطالعہ کیا ہے اور قابل قدر انکشافات کیے ہیں لیکن اس کی الہیات اور مصطلحات جدید انسان کے لیے دل نشیں نہیں اور جدید انسان

پر اس کا کوئی حیات افزا اثر نہیں ہوتا۔ ذات یا صفات اُسے ماوری ہستی کی تلاش یا اس سے رابطہ پیدا کرنے کی کوشش عصرِ حاضر میں نہ کسی مسلمان کو پسند ہے اور نہ کسی عیسائی کو۔ جدید انسان تو زندہ و پائندہ ہستی سے رابطہ چاہتا ہے اور یہ تکمیل کے لیے دعا کے تجربے کا متقاضی ہے اگرچہ علم کی جستجو بھی دعا ہی کی ایک قسم ہے۔ فطرت کا مطالعہ کرنے والا مردِ حکیم بھی ایک قسم کا صوفی ہے اور اس کی طلب کو دعا کہہ سکتے ہیں۔ ابھی تک وہ نقوشِ قدم کی پیروی کرتے ہوئے غزالۂ حقیقت کے پیچھے جا رہا ہے لیکن اس کی طلب اگر صادق ہے تو آخر میں نافۂ آہو کی خوشبو اس کی راہنما ہو جائے گی۔ یہاں پہنچ کر اس حکمت کی تکمیل ہو گی اور اس کو ہستی لامتناہی کی دولت نصیب ہو گی اور اس کی قدرت و قوت میں اضافہ ہو گا۔ بصیرتِ بے قوت اخلاقی بلندی تو پیدا کر سکتی ہے لیکن تہذیب و ثقافت پیدا نہیں کر سکتی۔ اس کے برعکس قوت بے بصیرت اور قدرت فقط حکمت و دعا سے مل کر حاصل ہو سکتی ہیں۔ نوعِ انسان کے عروج و تکمیل کا ذریعہ بصیرت و قدرت کی ہم آہنگی ہی ہے؛ اگر ایک جماعت مل کر دعا مانگے تو اس کا اثر بہت بڑھ جاتا ہے، کسی فرد کی دعا میں خالی انفرادیت نہیں ہوتی؛ دعا میں انسانی روابط ایک لازمہ ہیں۔ راہب انسانوں سے گریز کرتا ہے لیکن خدا کی رفاقت سے گریز نہیں کر سکتا۔ جماعت میں انسانوں کی قوتیں زیادہ موثر ہو جاتی ہیں اور ان کے ارادوں میں زیادہ تقویت پیدا ہوتی ہے۔ ابھی دعا کی ماہیت علم نفسیات کی سمجھ میں نہیں آتی اور یہ امر بھی پوری طرح قابلِ فہم نہیں ہوا کہ جماعت کے اندر اس میں کس طرح شدت پیدا ہوتی ہے۔ اسلام نے دعا کو جماعت کے ساتھ وابستہ کیا ہے اور جماعت کی وسعت بڑھتی چلی جاتی ہے یہاں تک کہ تمام عالم کے مسلمان حج میں ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔

انسان اس خاموش کائنات میں اپنی تمناؤں کا جواب طلب کرتا ہے۔ یہ ایک عجیب نفسی کیفیت ہے کہ دعا میں ایک طرح نفیِ ہستی یا عجز سے غیر معمولی قوت حاصل ہوتی ہے۔ اسلامی نماز نفی و اثبات کی ہم آہنگی کا ایک مظہر ہے۔ نماز نے مختلف ملتوں میں مختلف صورتیں اختیار کی ہیں۔ قرآن کریم ان اختلاف صور کا ذکر کرتا ہے اور اس کی حیثیت ثانوی قرار دیتا ہے۔ اصل چیز روحِ نماز ہے یعنی تزکیۂ نفس و راست بازی و عدل و رحم۔ ادھر اُدھر مڑنا اتنا اہم نہیں لیکن پھر بھی ظاہری اندازِ بدن کی اہمیت کو غیر اہم نہیں کہہ سکتے۔ از روئے نفسیات جسم کے انداز قعود و سجود و قیام کا نفس پر بھی اثر پڑتا ہے اور سب مسلمانوں کا ایک ہی سمت میں قبلہ رو ہو کر نماز پڑھنا مسلمانانِ عالم میں وحدت کا احساس پیدا کرتا ہے۔ اسلامی نماز میں امیر و غریب، عالم و جاہل، بلند و پست، سب خدا کے حضور میں مساوات انسانی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ تمام رنگوں اور نسلوں کے انسانوں کا حج میں ایک ہی سادہ درویشانہ لباس میں جمع ہونا، تمام نوعِ انسان کے لیے وحدت انسانی کا موثر سبق ہے۔

چوتھا خطبہ

نفس انسانی مسئلہ اختیار و بقا

علامہ فرماتے ہیں کہ تین باتیں انسان کے متعلق از روئے قرآن بالکل واضح ظاہر و باہر ہیں :-

۱- انسان کو خدا نے خاص طور پر قریبی ربط کے لیے پیدا کیا۔

۲- تمام کوتاہیوں اور تقصیروں کے باوجود اس کی تقدیر یا اس کا منشائے وجود اس کرۂ ارض پر نیابت الٰہی ہے۔

۳- باوجود خطرات کے اس کو صاحبِ اختیار ہستی بنایا گیا تاکہ خدا کی مشیّت کے ساتھ اس کی ہم آہنگی اس کی اپنی خودی اور خود اختیاری سے سرزد ہو؛ مخلوقِ مجبور میں یہ صلاحیت پیدا نہیں ہو سکتی۔

اس تعلیم کی وضاحت کے باوجود یہ امر تعجب خیز ہے کہ مسلمان متکلمین نے نفسِ انسانی کی استواری اور خود اختیاری کی طرف توجہ نہیں کی۔ متکلمین نے روح کو بھی مادے ہی کی ایک لطیف قسم بنا دیا جو جوہر نہیں ہے بلکہ عرض ہے۔ جسم کی موت کے ساتھ روح بھی فنا ہو جائے گی اور پھر یومِ حشر میں اس کو دوبارہ پیدا کیا جائے گا۔ اس غیر اسلامی تصور کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ مغربی ایشیا کے

جن ممالک میں اسلام پھیلا وہاں یا تو یونانی فلسفے کا اثر فضا میں پھیلا ہوا تھا اور یا نسطوری، عیسوی، یہودی اور زردشتی تصورات تھے۔ ان خطوں میں جن لوگوں نے اسلام قبول کیا وہ انہیں قبل اسلامی تصورات میں اسلامی عقاید کو ڈھالنے لگے۔ مجوسی ثنویت اسلامی دینیات میں داخل ہو گئی۔ ماہیت وجود کو سمجھنے کے لیے وہ قرآنی ہدایت "وفی انفسکم افلا تبصرون" بھول گئے۔ قرآن نے علم کے تین ذرائع یا ماخذ قرار دیے ہیں:-

۱- تاریخ

۲- فطرت خارجی

۳- نفسِ انسانی

نفسِ انسانی میں غوطہ زنی متکلمین نے نہیں کی بلکہ صوفیہ کبار نے روح کی ذات و صفات کا تجربہ کیا۔ یہ تجربہ منصور حلاج کے اس قول میں پایۂ تکمیل کو پہنچا کہ میں حق ہوں۔ "انا الحق" منصور حلاج کے معاصرین نے اور بعد میں اس کے پیروؤں نے اس کو ہمہ اوست یا وحدتِ وجود کا اعلان سمجھ لیا لیکن حلاج کی جو تصانیف فرانسیسی مستشرق ماسینوں نے شائع کی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اسلامی توحید سے ہٹا ہوا نہیں ہے۔ اس کا مقصد فقط انائے انسانی کی حقیقت کو منکشف کرنا ہے کہ انسان کا نفس یا ایگو ایک مستقل حقیقت ہے۔ یہ اعلان درحقیقت سطحی نظر والے متکلمین کے خلاف تھا۔ جنہوں نے نفسِ انسانی کو بے حقیقت بنا رکھا ہے۔ منصور نے صرف یہ کہا کہ یہ نفس بھی حق ہے۔ مذہب کو سمجھنے والے کے لیے عصر حاضر میں یہ دشواری پیش آتی ہے کہ منصور کی قسم کا وجدان اگرچہ ابتدائی احوال میں سطحِ شعور کے قریب ہوتا ہے لیکن ترقی کرتے ہوتے وہ شعور کی نامعلوم سطحوں تک پہنچ جاتا ہے۔ مسلمانوں میں سے ابنِ خلدون نے اس کو علمی طور پر سمجھنے

کی کوشش کی اور جدید نفسیات بھی اسی کوشش میں ہے۔ لیکن ابھی تک اس کو سمجھنے کا کوئی سا سائنٹفک طریقہ معین نہیں ہو سکا۔ ہماری پرانی اور مردہ الہیات بھی اس میں کچھ مدد نہیں دیتی کیوں کہ زمانے کا عقلی مزاج بدل گیا ہے۔ مسلمانوں کو اب اسلام کے حقائق پر از سر نو غور کرنا ہے۔ شاہ ولی اللہ نے اس ضرورت کو محسوس کی اور اس طرف کچھ قدم بھی اٹھائے۔ علامہ کے نزدیک جمال الدین افغانی اس کام کو بخوبی سر انجام دینے کی صلاحیت رکھتے تھے لیکن حوادث روزگار نے ان کو موقع نہ دیا۔ اب شدید ضرورت اس بات کی ہے کہ اسلام کو جدید علوم و فنون، جدید نفسیات و فلسفہ کی روشنی میں دیکھا جائے۔ اتفاق اور اختلاف دونوں سے ہم فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اس خطبے میں کچھ کوشش اس سبیل کی کرتا ہوں۔

جدید مغربی فلاسفہ میں سے بریڈلے نے نفس کی ماہیت کا گہرا مطالعہ کیا لیکن یہ مطالعہ محض عقلی اور استدلالی تھا، اس لیے وہ اس نتیجے پر نہیں پہنچا جس پر کہ اپنشدوں نے ہندوؤں کو پہنچایا تھا کہ نفس انسانی یا جیو آتما متناقضات سے بسریز ہونے کی وجہ سے غیر حقیقی ہے۔ اس کے نزدیک حقیقت کا معیار یہی ہے کہ اس میں منطقی تضاد نہ ہو اور نفس انسانی میں اس کو تضاد ہی تضاد نظر آیا لیکن استدلال سے نفس کو موہوم یا باطل قرار دینے کے بعد بریڈلے خود ہی اس کا اقرار کرتا ہے کہ کسی نہ کسی طرح نفس انسانی بھی ایک لاریب حقیقت ہے۔ یہاں تک تو اس کا خیال درست ہے کہ موجودہ صورت میں نفس انسانی میں باطنی اور کلی وحدت کا فقدان ہے لیکن وحدت آفرینی کا شدید میلان نفس میں پایا جاتا ہے۔ اسے ابھی کتنے مراحل میں سے گزر کر پایۂ تکمیل کو پہنچنا ہے۔ اس وقت تو ایک کانٹا چبھنے سے نفس کی وحدت میں انتشار پیدا ہو جاتا ہے لیکن یہ ہنگامی انتشار نفس

کی ماہیت کے متعلق کوئی فتویٰ نہیں دے سکتا۔

علامہ فرماتے ہیں کہ نفس جو مرکزِ ادراک اور محورِ احوال ہے اس کی حقیقت اتنی گہری ہے کہ استدلال اور بیان میں نہیں آسکتی۔ یہ امر واضح ہے کہ نفس کی وحدت مادی اشیاء کی وحدت سے الگ قسم کی ہے، اس کی وحدت ترکیبی یا مکانی نہیں۔ جو نفس میکانیت کا تصور کرتا ہے وہ خود میکانیت سے ماوریٰ ہے۔ ذہنی اور طبیعی حوادث زمان و مکان میں ہوتے ہیں لیکن نفسی زمان مادی زمان سے الگ حیثیت رکھتا ہے۔ نفس کے اندر ماضی، حال اور مستقبل ایک ناقابلِ تقسیم شعوری کیفیت میں ہوتے ہیں لیکن خارجی دنیا میں ماضی، حال اور مستقبل ہم زمان نہیں ہو سکتے۔ زمانِ حقیقی نفس کے اندر ہے، عالمِ طبیعی میں محض اس کے خارجی اثرات و علامات پائے جاتے ہیں۔

نفسِ انسانی کی ایک اور امتیازی خصوصیت اس کی خلوت ہے۔ کوئی نفس دوسرے نفس کی خلوت گاہ میں داخل نہیں ہو سکتا۔ نفوس میں باہمی روابط ہوتے ہیں لیکن ان کے مراکز الگ الگ ہی رہتے ہیں۔ ہر نفس کی خواہش اپنی خواہش ہے، کسی دوسرے کی خواہش کا پورا ہونا اس کی اپنی خواہش کے ہم معنی نہیں ہو سکتا۔ غرضیکہ ہر شخص کا نفس ایک حصنِ حصین ہے۔ جب مجھے کوئی راہ اپنے انتخاب سے اختیار کرنا ہے تو خدا بھی میرے اختیار میں دخل انداز نہیں ہوتا۔ فکر، رنج و راحت، میلانات، تمنائیں، سب کی سب ہر نفس کے لیے مخصوص ہیں۔ ہر ایک کی 'میں' الگ ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ یہ میں ہے کیا؟

امام غزالی اور ان کے ہم خیال متکلمین کے نزدیک روح ایک ناقابلِ تقسیم جوہرِ بسیط ہے جو خود تغیر پذیر نہیں مگر تمام تغیرات و ادراکات کا شاہد ہے۔

مرورِ زمانہ کا اس پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ شعور کی کیفیتیں اس جوہر روح کے ساتھ بطور عرض ایک نسبت رکھتی ہیں۔ احوالِ شعور اس روح کی وحدت کی وجہ سے ایک رشتے میں منسلک ہو جاتے ہیں لیکن جوہرِ روح ان احوال سے متاثر نہیں ہوتا۔ علامہ اقبال اس خیال کی تردید کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی المانوی فلسفی کانٹ کے نظریۂ انا کو بھی قابلِ قبول نہیں سمجھتے۔ اس کے بعد علامہ اقبال امریکہ کے سب بڑے ماہرِ نفسیات ولیم جیمز کے نظریۂ انا کو بیان کرتے ہیں۔ جیمز اپنی نفسیات میں نفس کو کیفیاتِ شعور سے الگ تھلگ کوئی جوہر نہیں سمجھتا۔ وہ کہتا ہے کہ شعور کی کیفیات خود بخود ایک دوسرے کے ساتھ کڑی سے کڑی ملاتی چلی جاتی ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ شعور کی ماہیت کا گہرا مطالعہ جیمز کی تائید نہیں کرتا۔ نفس یا شعور کے اندر خود اپنی ایک مخصوص وحدت ہے جو تمام ادراکات کی اساس ہے۔ شعوری تجربے میں جو وحدت پائی جاتی ہے، جیمز کی توجیہہ اس سے عہدہ برآ نہیں ہو سکی۔ علامہ فرماتے ہیں کہ میں اس مرکزِ وحدت کو تجرباتِ شعور سے الگ تھلگ غیر متغیر جوہر نہیں سمجھتا۔ ادراکات کی کثرت انا کی وحدت کا عمل ہے۔ نہ انا ان تجربات سے الگ ہو کر قائم رہ سکتا ہے اور نہ شعوری کیفیات انا سے بے تعلق ہو سکتی ہیں۔ ادراک مثبت اور ہر شعوری کیفیت میں انا ہی عامل ہے۔ نفس اور ماحول میں ایک مسلسل کشاکش رہتی ہے۔ نفس ہی تمام کیفیات میں ایک ہادی اور ناظم قوت ہے۔

قرآن کریم روح کو 'امر' قرار دیتا ہے جو خدا سے سرزد ہوتا ہے یا جس کا ماخذ خدا ہے۔ بعض دیگر حکمائے اسلام کی طرح علامہ اقبال بھی 'امر' اور 'خلق' میں فرق و امتیاز کرنا لازمی سمجھتے ہیں۔

پرنگل پیٹیسن ایک برٹش فلسفی اس پر افسوس کرتا ہے کہ اگرچہ خدا کا ایک قسم

کا تعلق آفرینش کائنات سے ہے اور دوسری قسم کا تعلق نفس انسانی سے، لیکن انگریزی زبان میں دونوں نسبتوں کے لیے ایک ہی لفظ کری ایشن CREATION استعمال ہوتا ہے، جس سے خلط مبحث اور ابہام پیدا ہوتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ خوش قسمتی سے عربی میں ان دو نسبتوں کے لیے دو الگ اصطلاحیں ہیں 'خلق' اور 'امر'۔ 'خلق' تکوین ہے اور 'امر' 'ہدایت عمل' ہے۔ روح انسانی کو امر کہنے سے مراد یہ ہے کہ اس کی ماہیت اعمال میں ہدایت، توازن اور وحدت پیدا کرنا ہے۔ نفسِ انسانی کوئی شے نہیں بلکہ حقیقتِ فاعلہ ہے۔ انسان کی تمام شعوری زندگی کی کثرت ایک وحدت میں منسلک ہے جو ہدایت سے مقصد کوشی کرتی ہے اسی وجہ سے نفس نہ سلسلۂ زمان کے اندر ہے اور نہ مکان کے اندر۔ وہ زمان و مکان سے ماوریٰ حقیقتِ مادیہ اور مقصد کوشی کا نام ہے۔

اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں فرماتا ہے کہ انسان کو مٹی سے حیاتِ جسمانی دے کر آخر میں ایک دوسرے انداز کی مخلوق بنا دیا اور خدا احسن الخالقین ہے۔ اس حیاتِ دیگر کے لیے، جس کی طرف قرآن اشارہ کرتا ہے، بدنی زندگی کی اساس مقدم ہے۔ اگرچہ بدن خود ارواح یا نفوس کا ایک اجتماع ہے جو ایک ماتحت حیثیت رکھتے ہیں، لیکن علامہ فرماتے ہیں کہ میں نفس اور بدن کی ثنویت کا قائل نہیں، کیونکہ مادہ کوئی مستقل حقیقت نہیں رکھتا۔ ڈیکارٹ کی ثنویت مانی کی اس تعلیم کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے جو عیسوی عقائد میں داخل ہوگئی تھی۔ نفس و بدن کا باہمی رابطہ ایک اہم مسئلہ ہے مگر مادے اور نفس کی ثنویت سے اس کا حل تلاش کرنا بے سود ہے۔ یہ ثنویت روح کو ایک غیر فاعل ناظر بنا دیتی ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک نفس اور بدن کے اعمال نہ تو متوازی ہیں اور نہ ہی ان میں باہمی عمل و ردِ عمل یا تعامل ہے۔ ہر عمل میں نفس اور بدن بہ یک وقت موجود ہوتے ہیں۔ کسی عمل میں ان میں

سے کس کا کتنا حصہ ہے، اس کا تعین دشوار ہے۔

قرآن خدا کو 'خلق' اور 'امر' دونوں کا ماخذ و مصدر بتاتا ہے۔ بدن روح ہی کا مظہر ہے، یا یوں کہیے کہ بدن کے اعمال روح کے عادات ہیں۔ خارج میں بدن ایک مستقل حقیقت معلوم ہوتا ہے، لیکن اصل میں وہ اعمال روحیہ کی شکل ہے۔ بدن فقط نفوس کا اجتماع ہے جو ادنیٰ مدارج میں ہیں اور ان کے اعمال ایک نفس اعلیٰ اور نفسِ ہادی کے زیر تنظیم ہیں۔ ادنیٰ علتوں کے عمل کے بعد اعلیٰ مدارج کا ظہور اس کا ثبوت نہیں کہ اعلیٰ ادنیٰ کی پیداوار ہے۔ اعلیٰ کی توجیہہ ادنیٰ سے نہیں ہوسکتی محض مٹی اور آب و ہوا پھول کے حسن و جمال کی علت مکتفی نہیں، پھول میں جو کچھ ہے وہ بالکل نئی حقیقت ہے۔ ابتدائی مراحل میں نفس بدنی احوال سے مغلوب معلوم ہوتا ہے لیکن نفس کی ترقی اس کو بتدریج طبیعی ماحول سے آزاد کرتی چلی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ روح کی خودی مادی احوال سے مطلقاً آزاد ہوجاتی ہے۔ خارج سے کوئی قوت اس عمل میں داخل نہیں ہوتی بلکہ ادنیٰ کے بعد اعلیٰ اندرونی ارتقا سے پیدا ہوتا ہے۔ الٰہیات والے اور طبیعی سائنس والے دونوں اس کے حل میں بھٹک گئے ہیں۔ مادی اور طبیعی فطرت میں جو جبر اور علت و معلول کا سلسلہ نظر آتا ہے اسی پر نفس کے اعمال کو بھی قیاس کرنا شروع کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جبر سے بالکل باہر نہ نکل سکے۔ ہر طرف میکانکی توجیہہ ہی نظر آتی ہے اور بعض متکلمین بھی اس کی گرفت سے چھٹکارا حاصل نہ کر سکے اور اختیار محض دھوکا رہ گیا۔ جدید المانوی نفسیات (GESTALT PSYCHOLOGY) نفس کی وحدت آفریں بصیرت کی قائل ہے جو زمانی و مکانی روابط کو متعین اور متشکل کرتی ہے۔ نفس کے اندر ایک مقصد کوشی ہے جو علت و معلول کے سلسلے میں نہیں آتی۔ طبیعی علت و معلول خود نفس کا پیدا کردہ انداز ادراک ہے۔ نفس فہم و عمل کے اغراض کے لیے فطرت

یں علت و معلول کی کڑیاں بنالیتا ہے جن کا حقیقت مطلقہ میں کوئی وجود نہیں۔
نفس کا ہدایت کار اور مقصد کوش ہونا اس کا ثبوت ہے کہ اس کی اپنی آزاد
شخصی تعلیل ہے۔ یہ اختیار خدا کا عطا کردہ ہے اور خدا نے اپنے اختیار کو خود اس
لیے محدود کیا ہے کہ نفوس کی خودی آزادی سے ارتقا حاصل کر سکے۔ قرآن کہتا
ہے کہ انسان کو رشد اور نافرمانی دونوں کے راستے دکھاتے گئے ہیں، وہ جسے چاہے
اختیار کرے، خدا اس کو مجبور نہیں کرتا نہ اس کے اختیار میں دخل دیتا ہے۔ اسلام
کے اندر دعا زندگی کی طبیعی میکانیت اور جبر سے گریز کا ذریعہ ہے۔ دونوں ہاتھ اٹھا
کر انسان جبرِ حیات کے زندان سے آزاد ہو جاتا ہے۔

قرآن کریم میں جا بجا تقدیر کا مفہوم موجود ہے، جسے اکثر مسلمان مفکرین نے
بھی صحیح طور پر نہ سمجھا اور مغرب کے مستشرقین بھی اس کو جبرِ مطلق کہنے لگے۔ اسپنگلر
نے بھی اسلام کے متعلق یہی غلطی کی ہے۔ مگر اسپنگلر یہ درست کہتا ہے کہ ایک
علم کا نقطۂ نظر ہے اور ایک حیات کا زاویۂ نگاہ۔ علم کے نقطۂ نظر سے تو زندگی
اور کائنات میں جبر کی کڑیاں دکھائی دیتی ہیں لیکن زندگی خود ایک خلاق قوت ہے
علامہ فرماتے ہیں کہ اسلام میں ایمان کا یہی مفہوم ہے جو محض عقلی یا لسانی اقرار کا
نام نہیں بلکہ تجربۂ حیات کا پیدا کردہ یقین ہے جو اعمال کو ڈھالنے میں مؤثر ہوتا ہے
اس قسم کے ایمان کا کمال کم لوگوں میں پیدا ہوتا ہے لیکن جہاں ہوتا ہے وہاں
اس قسم کے اعلانات زبان پر آتے ہیں:

انا الحق (حلاج)، حدیث قدسی میں فرمودۂ خدا کہ

"انی انا الدہر"

یا حضرت علیؓ کا قول کہ

"میں قرآن ناطق ہوں"

اور بایزید کا نعرہ

"سبحانی ما اعظم شانی"۔

اعلیٰ درجے کے تصوف کے اندر یہ احساس نہیں ہوتا کہ محدود لامحدود میں ناپید ہوگیا ہے بلکہ نفس نے ہستیِ لامحدود کو ہم کنار کر لیا ہے۔ عارف رومی کہتا ہے کہ خدا کا علم ولی کے علم کے اندر گم ہو جاتا ہے لیکن لوگ اس حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے۔ اس قسم کے استغراق میں خودی کی نفی نہیں ہوتی بلکہ ایک لامحدود زندگی کا اثبات ہوتا ہے۔

اسلام میں تقدیر کا غلط مفہوم کیوں رائج ہوگیا، اس کے کچھ تاریخی اسباب ہیں جن کی طرف علامہ نے اشارہ کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ بنو امیہ زیادہ تر موقع پرست ابن الوقت اور اقتدار پسند لوگ تھے۔ روایت کی گئی ہے کہ معبد نے حسن بصری سے کہا کہ بنو امیہ مسلمانوں کے قتل کو تقدیر الٰہی قرار دیتے ہیں، تو انھوں نے غصے سے جواب دیا کہ یہ لوگ کذاب ہیں۔ صرف اسلام کے متکلمین ہی نے نہیں بلکہ عصر حاضر میں ہیگل اور کانٹ جیسے فلاسفہ نے بھی یہی رویہ اختیار کیا کہ شاہی ہو یا سرمایہ داری سب کو فطری یا الٰہی نظام کہنے لگے۔ قرآن سے تقدیر کا غلط مفہوم اخذ کرنا ادنیٰ قسم کے اغراض کا نتیجہ تھا لیکن افسوس ہے کہ اس کے نتائج مسلمانوں کی اخلاقی اور روحانی زندگی کے لیے بہت مضر ثابت ہوئے۔

اب رہا بقائے روح کا مسئلہ تو اس کے متعلق زمانۂ حال میں بہت فلسفیانہ بحثیں ہوئی ہیں لیکن علامہ کے نزدیک وہ ویسی ہی بے نتیجہ ہیں جیسے کہ ابن رشد کی استدلالی کوشش۔ ابن رشد کے استدلال سے تو یہی اخذ ہو سکتا ہے کہ عقل ایک کلی حقیقت ہے اور وہی سرمدی ہے۔ باقی رہے نفوس انسانی تو ان کی انفرادی بقا کی کوئی ضمانت نہیں۔ کانٹ نے اخلاقی زندگی سے بقائے نفس کو اخذ کرنے کی کوشش کی

ہے اور اس کا لب لباب یہ ہے کہ اخلاقی نصب العین لامتناہی ہے جس کے لیے لامتناہی زمانہ چاہیے علاوہ ازیں یہاں نیکی مسرت سے ہم آغوش نہیں، اس لیے آخرت کی ضرورت ہے، جہاں نیکی اور مسرت ہم آہنگ ہو سکیں۔ ولیم جیمز کا استدلال بقائے روح کے امکان کی بابت یہ ہے کہ بدن کی حالتوں کے ساتھ نفس کی حالتوں کا تغیر اس کا کافی ثبوت نہیں کہ روح بدن کے عوارض کا نام ہے۔ اس کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ ایک روح کائنات یا شعور کوئی ہو جو اجسام کے عضوی وجود کی خاص ترکیبوں سے اپنے اظہار کا موقع پاتا ہے اور اگر آلہ درست نہ ہو تو کاریگر کی کاریگری غیر صالح معلوم ہوتی ہے۔ یہاں بھی ابنِ رشد کی طرح ایک شعور کلی یا عقل کل کے وجود کا اثبات ہے، انفرادی خودی کا کوئی ثبوت نہیں۔ درحقیقت مادیت کی تردید ہی سے یہ مسئلہ حل ہو سکتا ہے۔ فطرت کے مادی پہلو کو حقیقتِ کلی سمجھ کر نفس کی مستقل حیثیت کو ثابت کرنا محال ہو جاتا ہے۔

حکیم نطشے کے اس نظریے کا بھی علامہ نے ذکر کیا ہے کہ ازلی اور ابدی طور پر ہستی اور ہر واقعے کی تکرار ہوتی ہے۔ جو کچھ بھی اب ہے وہ بے شمار بار پہلے یوں ہی ہو چکا ہے اور بے شمار بار آئندہ بھی ہو گا۔ فطرت قوت کے مراکز جو پہلے قائم کر چکی ہے (نفوس بھی اس طرح کے مراکز ہیں) ان کی بقا۔ اور تکرار ممکن ہے۔ نطشے کا نظریہ عجیب و غریب ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اجرام فلکی ہوں یا حشرات الارض، سب پہلے بھی تھے اور بار بار کی موت کے بعد ہمیشہ آتے رہیں گے۔ نطشے کا نظریہ استدلالی طبیعیات کے کچھ مفروضات سے پیدا ہوا اور اس کا لامتناہی زمان کا تصور بھی غلط ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک فطرت ناقابلِ پیش بینی ہے، وہ ندرت آفرین ہے۔ نطشے کے نظریے کے مطابق کوئی نئی بات ظہور میں نہیں آسکتی۔ بار بار ایک ہی قسم کی زندگی کا عود کرنا تو وحشت آفرین تصور ہے اور ایسی وحشت

کو مرزا غالب نے اپنے اس شعر میں بیان کیا ہے:

زاں نمی ترسم کہ گردد قعر دوزخ جائے من
وائے گر باشد ہمیں امروز من فردائے من

کہتا ہے کہ مجھے دوزخ سے اتنا ڈر نہیں لگتا جتنا اس بات سے
کہ کہیں یہی کم بخت زندگی عود نہ کر آئے اور میرے امروز و
فردا دنیا و آخرت یکساں ہو جائیں۔

اس کے بعد علامہ لقائے انسانی کی بابت قرآنی تعلیم کی طرف آتے ہیں اور شروع میں تین عقائد کا ذکر کرتے ہیں جو متنازعہ فیہ نہیں۔ اول یہ کہ قرآن کریم ہر ہستی کے احیاء بعد الموت کی تعلیم دیتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ نفس انسانی کا زمانے کے اندر آغاز ہوتا ہے۔ زمانی و مکانی کائنات میں وہ کسی ایک وقت ایک جگہ پر خلق ہوتا ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ انسان پھر کرۂ ارض پر واپس نہیں آئے گا۔ چوتھی بات یہ ہے کہ نفس کی محدودیت کوئی مصیبت نہیں۔ قرآن کہتا ہے کہ یوم حشر میں ہر شخص بہ حیثیت ایک فرد کے خدا کے سامنے آئے گا، جس سے صاف طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کی انفرادیت موت کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ انسان کا منتہیٰ یا نصب العین یا مقصود حیات یہ نہیں ہے کہ وہ کسی درجۂ ارتقا میں بھی خدا کی لامحدود ہستی میں گم ہو جائے۔ جزا سے لامتناہی ارتقائے لامتناہی ہے جس میں انسان کی خودی ترقی کرتی چلی جائے گی۔ قیامت کی رستخیز میں بھی سب کچھ تہ و بالا ہو جائے گا لیکن جن کی خودی ایمان و عمل سے استوار ہو چکی ہے ان پر کوئی اثر نہ ہو گا۔

"ما زاغ البصر و ما طغیٰ"

اس کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ خدا کے سامنے بھی پیغمبر بطور ایک فرد کے قائم ہے۔

وہ خدا کے لامحدود نور و جمال میں گم نہیں ہوگیا۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی خودی کی استواری حضور باری تعالیٰ اور تجلی ایزدی میں بھی بے تشویش و اضطراب کمال شعور کے ساتھ قائم رہی۔ فارسی کا یہ شعر اس حقیقت کو بہت عمدگی سے پیش کرتا ہے:

موسیٰ زہوش رفت بہ یک جلوۂ صفات
تو عینِ ذات می نگری، در تبسمی

وحدت الوجودی تصوف کو یہ تصور درست معلوم نہیں ہوتا۔ اس کا استدلال محض منطقی ہے کہ لامحدود کے سامنے محدود کا وجود کیسے قائم رہ سکتا ہے؛ لیکن یہ سب مکانی اور جسمانی حدود کے تصورات ہیں جن کا اطلاق حیاتِ انسانی اور حیاتِ الٰہی کے باہمی ربط پر نہیں ہو سکتا "او در من و من در وے" محدود کی لامحدود سے ہم کناری ہے لیکن اس حالت میں بھی "او" او ہے اور "من" من۔ قرآن کریم کہتا ہے کہ:

"کل شی ھالک الا وجھہ"

اس لیے بقا کا حصول اس طرح ہو سکتا ہے کہ انسان کا نفس وجہ اللہ یعنی حقیقتِ حیات میں داخل ہو کر بقا سے بہرہ اندوز ہو۔ قرآن کہتا ہے کہ جس خدا نے تم کو "لم یکن شیئاً" مذکورہ سے لے کر "احسن تقویم" تک پہنچایا ہے، کیا وہ تم کو اب یوں ہی ردی مال سمجھ کر چھوڑ دے گا۔ خودی کا ارتقا بقا کا ضامن ہے۔ فطرت ورزش ارتقا تے خودی کا میدانِ عمل ہے۔

"مبارک ہے وہ جس نے اپنے نفس کو صالح بنایا اور ملعون و مردود ہے وہ جس نے اس کو خراب کیا۔"

(۹۱: ۷-۱۰)

موت اس امر کا امتحان ہے کہ کسی انسان نے اپنی خودی کے ساتھ کیا کیا ہے۔
زندگی کو لذت والم کے پیمانوں سے ناپنا صحیح نہیں۔ پیمانہ فقط یہی ہے کہ کوئی فعل
خودی کو مضبوط کرتا ہے یا اس کو ضعف پہنچاتا ہے۔ عالم برزخ میں نفس انسانی کا
زاویۂ نگاہ زمان و مکان کی نسبت دگرگوں ہو جائے گا۔ فطرت کے لامتناہی
ممکنات میں زمان و مکان بھی ہیں۔ عالم برزخ ایک دوسرے عالم میں
عبور کرنے کی تیاری ہے جہاں نہ یہ مادی عالم ہو گا نہ یہ زمان و مکان۔
علامہ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ ضعیف نفوس اس انقلاب عظیم کی تاب نہ لا
کر فنا ہی ہو جائیں:

بمیری گر بہ تن جانے نداری
اگر جانے بہ تن داری نمیری

احیاء بعد الموت کوئی خارج سے وارد شدہ واقعہ نہیں بلکہ ارتقائے نفس کی
ایک منزل ہے۔ قرآن کا استدلال یہی ہے کہ جو خدا تم کو عدم سے وجود میں
لایا اور جس نے ترقی کی کئی منزلیں طے کرائیں، کیا وہ اس چیز سے عاجز ہے
کہ وہ تم کو پھر جوں کا توں کھڑا کر دے یا ایسی صورت میں لے آئے جس کا تم تصور
نہیں کر سکتے۔

علامہ اقبال حیاتیاتی ارتقا کے قائل ہیں اور اس کو قرآنی تعلیم کے منافی نہیں
سمجھتے۔ حافظ اور ابنِ مسکویہ عصر حاضر سے قبل حیاتیاتی ارتقا کا نظریہ پیش کر
چکے تھے۔ عارف رومی بھی انسان کی موجودہ صورت اور حالت کو ارتقا کی
پیداوار سمجھتے ہیں۔ ڈارون کی قسم کے لوگوں نے اس تصور کو مادی اور
میکانکی بنا دیا اور انسانوں کے لیے یاس آفرین کر دیا، لیکن رومی کے ہاں تصور

ارتقا لامتناہی امیدوں کا سرچشمہ ہے۔ جو ہستی ذرات و حشرات سے یہاں تک پہنچتی ہے، اس کی آئندہ ترقی محض مفروضہ نہیں بلکہ ایمان بر بنائے تجربہ ہے۔ مسلمانوں میں متنازع فیہ مسئلہ یہ ہے کہ احیائے روح کے ساتھ حشر اجساد بھی ہوگا یا نہیں؟ زیادہ تر لوگ اسی کے قائل ہیں اور شاہ ولی اللہ بھی فرماتے ہیں کہ کسی قسم کا جسم تو ہوگا، خواہ یہی کثیف مادے کا بدن نہ ہو۔ نفس کو آخر کسی نہ کسی قسم کا آلہ یا جسم یا ذریعۂ اظہار و عمل چاہیے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ جسم کا جو بھی تصور قائم کریں ممکن ہے کہ دوسرے عوالم میں اس کا اطلاق ہی نہ ہوتا ہو۔ جب تک اس عالم سے عبور نہ کر جائیں، محض استدلال سے اس کے متعلق کچھ مفروضہ قائم کرنا بے سود معلوم ہوتا ہے۔ فقط اتنی بات بر بنائے مطالعۂ فطرت، بر بنائے حکمت اور بر بنائے تعلیم قرآن یقینی معلوم ہوتی ہے کہ نفس یا روح کی زندگی اس جسم کی تحلیل کے ساتھ ختم نہیں ہوتی۔ ایمان اور امید کے لیے یہی کافی ہے۔

اگر ہم مکانی تصورات سے نجات حاصل کر لیں تو یہ عقیدہ بھی قائم کر سکتے ہیں کہ جنت و دوزخ مقامات کا نام نہیں، بلکہ نفس کے احوال کا نام ہے۔ از روئے قرآن دوزخ کی آگ کسی خارجی ایندھن سے نہیں جلتی بلکہ اس کے شعلے قلوب میں سے اُٹھتے ہیں۔ یہ بات بھی قرآن نے وضاحت سے بتا دی ہے کہ یوم حشر میں انسان کی نظر حقائق کو پوری طرح دیکھ لے گی۔ خدا کہے گا کہ دیکھ تیری نظر آج کس قدر تیز ہوگئی ہے۔ اس قرآنی اشارے کو عارف رومی نے کیا عمدگی سے اس شعر میں ادا کیا ہے:

والسماء انشقت آخر از چہ بود
از یکے چشمے کہ ناگاہ بر کشود

جنت تخریب و انتشار کی قوتوں پر غلبے کا نام ہے اور کوئی تعطیل طویل اور بے کاروں کی عشرت گاہ نہیں بلکہ مزید تجلی اور مزید ترقی کے لیے وہ بھی میدانِ عمل ہے۔ قربِ الٰہی کی لاانتہاہی کوشش خودی کو استوار کرتی ہوئی علم و عشق و قدرت میں اضافہ کرتی رہے گی۔

پانچواں خطبہ

اسلامی ثقافت کی روح

اس خطبے میں علامہ اقبال شروع میں نبوت اور ولایت کا فرق بتاتے ہیں۔ نبوت اور ولایت کا مقابلہ و موازنہ اور ان کا باہمی رابطہ صدیوں تک مسلمان صوفیہ اور متصوف متفکرین میں موضوع بحث بنا رہا۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ عبدالقدوس گنگوہی کا یہ قول کہ محمد عربیؐ عرش معلیٰ پر خدا کے ہاں پہنچ کر اس عالم میں واپس آگئے، واللہ اگر میں وہاں پہنچتا تو کبھی واپس نہ آتا، علامہ فرماتے ہیں کہ اسی سے ولی اور نبی کا فرق ظاہر ہوتا ہے۔ ولی وجدان وحدت میں غرق ہو کر وہیں رہ جاتا ہے، اس لیے اہل عالم پر اس کا اثر عملی طور پر بہت کم ہوتا ہے، لیکن نبی اس حال سے واپس ہو کر اور عرفان و عشق سے فیض یاب ہو کر عالم انسانی کے قلوب میں انقلاب پیدا کرنے کا آرزومند ہوتا ہے۔ وہ خدا کی ذات میں غوطہ زن ہو کر عالم قدیم کو تہ و بالا کرنے کی قوت حاصل کرتا ہے۔ اپنی ذات کی گہرائیوں میں غوطہ زنی صرف انسان ہی کے لیے مخصوص نہیں، اسی لیے قرآن کریم وحی کا لفظ شہد کی مکھی کے لیے بھی استعمال کرتا ہے۔ وحی نباتات سے لے کر حیوانات و انسان سب میں کم و بیش پائی جاتی ہے۔ مگر مدارج اور

انداز کا فرق ہے۔

تصورِ وحی کے بعد علامہ ختم نبوت کے مسئلے کی طرف آتے ہیں، جسے وہ اسلامی تعلیم کا ایک مرکزی عقیدہ سمجھتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ نوع انسان کے دورِ نابالغی میں فطرت نے تعلیم و تلقین کا یہی طریقہ استعمال کیا کہ افکار و اعمال کے معین سانچے ایک شخص کی فطرت میں رکھ دیے تاکہ وہ دوسروں کے لیے بے چون وچرا اسوۂ عمل بن جاتے، لیکن ارتقا کے ایک درجے تک پہنچ کر فطرت نے یہ طریقہ ترک کر دیا جس کا ماخذ ماوراے عقل و استدلال تھا۔ انسانیت کے بلوغ میں فطرت کا تقاضا یہ تھا کہ انسان مشاہدے، مطالعے اور استقرا سے اپنے ماحول کو تسخیر کرے اور ماوراے عقل ذرائع کو اس منزل میں ترک کر دے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ فلسفیانہ نظامات اور حکیمانہ استدلالات قدیم زمانے میں بھی بعض اکابر مفکرین کے ہاں ملتے ہیں لیکن وہ فکرِ محض کا نتیجہ تھے اور مبہم مذہبی اور روایتی تصورات کی منطقی تنظیم کی کوششیں تھیں، اسی لیے عالم انسانی پر انھوں نے کچھ خاص اثر نہیں ڈالا۔

اس نقطۂ نظر سے نبی اسلام عالم قدیم اور عالم جدید کی سرحد پر کھڑے دکھائی دیتے ہیں۔ ماخذ وحی والہام کے لحاظ سے ان کا قدم عالم قدیم میں ہے لیکن اسی وحی کی روح اور اس کے مقصود کے لحاظ سے وہ عالم جدید کے قائد ہیں۔ اسلام کا ظہور استقرائی عقل کا ظہور ہے جس نے قدیم اندازِ نبوت کو منسوخ کر دیا۔ نوع انسان کے موجودہ دورِ ارتقا میں اب اس کی ضرورت نہیں رہی کہ ہر چھوٹی بڑی بات کے لیے انسان ایک قائد اور معلم پر بھروسہ کریں اور خود نہ سوچیں۔ اب انسان کو اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کی مشق کرنا ہے۔ بچوں کی طرح نبوت کی انگلی پکڑ کر قدم اٹھانا اس کی ترقی میں حارج ہو گا۔ اسی کے ساتھ بادشاہی

بھی ختم ہوگئی اور کاہنوں اور پروہتوں کا اقتدار بھی سوخت ہوگیا۔ بالغ انسانیت کے لیے اب یہ بھی غیر ضروری ہو گئے اور قرآن نے بالتکرار یہ تلقین شروع کی کہ تدبر اور تفکر کرو اور مشاہدہ انفس و آفاق سے اپنی زندگی کے لیے ہدایت حاصل کرو۔ اس کے ساتھ ہی تاریخ انسانی سے بھی سبق لو۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ولایت کے اندر جو روحانی وجدان و عرفان ہے اور جو نبوت میں بھی پایا جاتا ہے، اس کے دروازے بند ہو گئے ہیں؛ وہ دروازے بدستور کھلے ہیں لیکن دینی اور دنیاوی امور میں عقل و حکمت کا دور آگیا ہے جو وحی اور الہام سے مناقض نہیں، بلکہ اس کی تکمیل کرتا ہے۔ ختم نبوت کے یہی معنی ہیں کہ کسی فوق الفطرت ذرائع سے ہدایت حاصل کرنے والے کا ادعا اور اس کی آمریت ختم ہوگئی ہے۔ اب کسی شخص کو حق نہیں پہنچتا کہ اہلِ عالم کو یہ منادی کرے کہ میرے الہامات پر بے چون و چرا ایمان لاؤ۔ اب تمام قسم کے تجربات انسان عقل و مشاہدہ اور تجربے سے پرکھے گا۔ اب نوعِ انسان پر حکمت کے دروازے کھول دیے گئے ہیں۔ اب فہم فطرت اور تسخیر فطرت اسی کے ذریعے سے ہوگی۔ دیوتاؤں کی حکومتوں کو منسوخ کر کے اسلام نے فطرت کے حکیمانہ مطالعے کو آسان کر دیا۔ روحانی وجدانات، الہامات اور تجربات اب بھی ہوتے ہیں اور ہمیشہ ہوتے رہیں گے، لیکن سب کو عقل و حکمت کی کسوٹی پر پرکھا جائے گا۔ تصوف نے اپنے احوال کو جانچنے اور پرکھنے کی بہت کوشش کی لیکن یہ کوشش ابھی جاری رہنی چاہیے۔ اس جانچ میں ابنِ خلدون کی حکیمانہ کوشش قابلِ تحسین ہے۔

لیکن بصیرت نفس کے علاوہ قرآن کریم آفاق و تاریخ کے مطالعے پر زور دیتا ہے اور علامہ کے نزدیک اسلام کی یہ ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ شمس و قمر اور شجر و حجر کے مطالعے کو قرآن عبادت قرار دیتا ہے۔ اسی طرح انقلاب لیل و نہار

اور اختلاف الوان والسنہ کو آیات الہٰی کہتا ہے۔ قوموں کے عروج وزوال کے اسباب پر غور کرنے کی بھی تلقین کرتا ہے۔ مظاہر فطرت کے سامنے سے آنکھیں بند کر کے گزرنا قرآن کے نزدیک قابل مذمت حرکت ہے۔ جو یہاں اندھوں کی طرح زندگی بسر کرے گا وہ آخرت میں بھی اندھا ہی ہوگا کیوں کہ آخرت کی زندگی اسی دنیا کی زندگی کا ثمرہ ہے۔ فلسفۂ یونان کائنات کو ازلی اور اس کے حقائق کو ناقابل تغیر سمجھتا تھا۔ قرآن کا نظریۂ سکون وجود کے مقابلے میں حرکت حیات کا نظریہ ہے۔ قرآن نے مسلمانوں کو یونانی فلسفے کے جمود سے نجات دلائی۔ از روئے قرآن خدا کی خلقت میں مسلسل تنوع بھی ہے اور اضافہ بھی ہوتا رہتا ہے۔ اگر مسلمان شروع میں یونانی فلسفے پر فریفتہ ہونے کے بعد اس سے نجات حاصل کر کے قرآنی نظریۂ حیات کی طرف نہ آتے تو سائنس میں وہ ترقی نہ کرتے جو مشاہدے اور تجربے کی بدولت انھوں نے کی اور جس نے دور جدید کو جنم دیا۔ یونانی تصورات کو چھوڑ کر مسلمانوں نے ریاضیات، فلکیات اور طب میں جو کارنامے کیے وہ رفتہ رفتہ تاریخ کے محققین پر منکشف ہو رہے ہیں۔

مسلمانوں نے یونانیوں کی منطق کی بھی مخالفانہ تنقید کی۔ امام غزالی نے تو ارسطو کی منطق کو قبول کر لیا لیکن اشراقی اور ابن تیمیہ نے اس کی اساس پر حملہ کیا۔ ابوبکر رازی کے اعتراضات کو جون اسٹوارٹ مل نے بھی اپنے انداز میں دوہرایا ہے۔ ابن حزم خالی مجردات کو نہیں بلکہ حسی ادراکات کو ذریعۂ علم بتاتا ہے اور تیمیہ استقرا پر زور دیتا ہے۔ البیرونی اور الکندی جیسے لوگ عصر جدید کی سائنس اور اس کے طریقوں کے بانی ہیں۔ اب اہل فرنگ بھی اس کا اقرار کرنے لگے ہیں کہ سائنس اور سائنٹفک طریق تحقیق کا آغاز مسلمانوں نے کیا۔ اگر وہ یہ کام نہ کرتے تو

شاید مغرب اس راہ پر نہ پڑتا۔ تاریخی حوادث کی وجہ سے بعد میں مسلمان تو خفتہ اور غافل ہو گئے لیکن ان کے شاگردوں نے سائنس اور صنعت و حکمت کی عظیم الشان تعمیر ان کی بنیادوں پر کھڑی کر دی؛

بجھ کے شمع ملت بیضا پریشاں کر گئی

اور دیا تہذیب حاضر کا فروزاں کر گئی

برفو کی کتاب (میکنگ آف ہیومینٹی) نوعِ انسان کی تعمیر پر مخلصانہ تحقیق کا نتیجہ ہے اور اس نے دل کھول کر اس کا اعتراف کیا ہے کہ سائنٹفک زاویہ نگاہ دیگر بہت سے تہذیبی عناصر کی طرح مغرب کو مسلمانوں سے ملا۔ علامہ اقبال نے اس کتاب سے ایک طویل اقتباس دیا ہے۔ محسوسات و حوادث کا مطالعہ اور ان کا استقرا خالی مجرد تصورات سے ہٹ کر مسلمانوں نے شروع کیا اور اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ یہ قرآنی زاویہ نگاہ تھا جو خالی مجردات اور افلاطون کے اعیان ثابتہ کی تلقین نہیں کرتا بلکہ یہ تعلیم دیتا ہے کہ فطرت کے معمولی مظاہر کو بھی غور سے دیکھو تو تمھیں وہاں سے بھی معرفتِ کردگار حاصل ہو گی۔ کائنات کے حوادث کا مطالعہ انسان کو فقط مادی کائنات میں محصور نہیں رکھتا بلکہ ترقی کرتے ہوئے اسے اس سے ماورا لے جاتا ہے۔ معشر جن و انس عام طور پر اس حلقے سے نہیں نکل سکتے، سوائے اس قوت اور سلطان کے جس کا قرآن نے صریح طور پر ذکر کیا ہے۔ (۵۵ : ۳۳) نفسِ انسانی کو معرفتِ ذات اس وقت ہوتی ہے جب وہ ماضی، حال و مستقبل میں منقسم زمان اور خارجی مکان کے حدود سے نکل کر اپنی ذات کے عرفان میں غوطہ لگاتا ہے، جہاں کا زمان حقیقی ہے۔

"و الیٰ ربک المنتہیٰ"

اگر رب تمام ہستی اور انسان کا منتہیٰ ہے تو یقینی طور پر وہاں پہنچنے کے لیے زمان و مکان کے حدود سے نکلنا پڑے گا۔ کیوں کہ خدا کی ذات زمان و مکان سے ماوریٰ ہے۔ لیکن خدا کی طرف سفر طویل اور کٹھن ہے۔

اسپینگلر کہتا ہے کہ یونانی محدود اشیاء اور ان کے توازن و تناسب کے دلدادہ تھے، لامتناہی کا تصور ان میں نہیں تھا۔ اس کے برعکس علامہ فرماتے ہیں کہ لامحدودیت مسلمان صوفیہ اور مفکرین کے تصور میں ہر جگہ پائی جاتی ہے، اس لیے زمان و مکان کا مسئلہ زندگی اور موت کا مسئلہ ہے۔ اگر تمام ہستی زمان و مکان میں محدود و محصور ہے تو پھر نہ خدا کا کوئی صحیح تصور قائم ہو سکتا ہے اور نہ نفسِ انسانی کے غیر محدود ممکناتِ کار۔ خارجی مکان کی مطلقیت کا نہ محقق طوسی قائل تھا اور نہ البیرونی۔ البیرونی کائنات کو یونانیوں کی طرح :

"الآن کما کان"

نہیں سمجھتا تھا۔ کائنات کی ماہیت اس کے نزدیک بھی حرکت ہی تھی۔ غیر متحرک ہستی مطلق کی بجائے مسلمانوں نے حدوث کی طرف زیادہ توجہ کی تاکہ حوادث کی حرکت کے قوانین دریافت کیے جائیں۔ خوارزمی کی ریاضیات بھی اسی میلان کی شاہد ہے۔ زمان حقیقی تکوینی حرکت ہے اور جو فلسفہ وقت کو بے اصل سمجھتا ہے وہ حرکت و حیات کو نہیں سمجھ سکتا۔

حرکت اور انقلاب فی الزمان کو حقیقی سمجھنے کی وجہ سے مسلمانوں نے اہلِ مغرب سے بہت پہلے ارتقا کے نظریات قائم کیے۔ یہ نظریات جاحظ میں بھی ملتے ہیں اور ابنِ مسکویہ کی کتاب "الفوز الاصغر" میں بھی۔ یہ ابتدائی کوششیں تھیں لیکن ان سے پتہ چلتا ہے کہ فکرِ اسلامی کس سمت میں ترقی کر رہا تھا۔ جلال الدین رومی کا نظریۂ ارتقا بلکہ ایمان بالارتقا اس قدر واضح اور قوی ہے

کہ مغرب کے ارتقائی فلسفی آج بھی اس کو اپنا پیش رو سمجھ کر اس کا حوالہ دیتے ہیں۔

یاں علامہ نے فرمایا تھا کہ زمان و مکان کا مسئلہ اہم ترین مسئلہ ہے، اس لیے وہ دوبارہ اس کی طرف عود کرتے ہیں اور عراقی اور خواجہ محمد پارسا کی تحریروں کے اقتباسات پیش کرتے ہیں۔ عراقی کا نظریہ مدارج و وسعت ادراک زمان پہلے بھی بیان ہو چکا ہے کہ زمان میں وسعت ادراک الٰہیہ ازل سے ابد تک کے واقعات کو محیط ہے۔ اب عراقی کے نظریہ مکان کا ذکر ہے کہ کسی نہ کسی صورت میں خدا کی ذات میں مکان بھی ہے۔ قرآن کریم کی کچھ آیات کے حوالے سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ خدا کا انسان کی شہ رگ سے قریب ہونا اور اس قسم کے بیانات میں میکانیت موجود ہے لیکن عراقی کا یہ نظریۂ مکان بھی اس نظریہ زمان کی طرح درست نہیں۔ خدا کا ربط کائنات سے اگر اس قسم کا سمجھا جائے جو نفس کا ربط بدن سے ہے تو اس تمثیل سے بھی یہ بات کچھ سمجھ میں آسکتی ہے کہ خدا کی ذات میں قرب و بعد کا تصور مکانی نہیں، جیسے نفس انسانی کا مقام نہ بدن کے اندر ہے اور نہ اس کے باہر۔ اندر اور باہر کا تصور اس تعلق میں بے معنی ہے۔ نفس کا تعلق جسم کے ہر عضو اور ہر خلیے سے ہے، لیکن یہ تعلق مکانی نہیں۔ بقول عارف رومی:

اتصالِ بے تکیف بے قیاس
ہست رب الناس را با جانِ ناس

مکانیت روح و بدن کے تعلق میں بھی کسی انداز میں تو موجود ہے، اسی طرح خدا کی نسبت جو مخلوق و کائنات سے ہے، اس میں بھی کسی انداز کی مکانیت ہوگی، لیکن اس کو عام مکانی تصور پر قیاس نہیں کر سکتے۔ کثیف اجسام کی

مکانیت ہوا اور نور کی میکانیت سے مختلف ہے۔ ہوا اور نور ایک ہی فضا میں بریک وقت موجود ہوتے ہیں۔ عراقی کہتا ہے کہ ملائکہ کے لیے بھی مکانیت اور فاصلہ ہے لیکن وہ لطیف قسم کا ہے۔ نور کی طرح کی لطیف چیز ٹھوس چیزوں میں سے بے رکاوٹ گزر جاتی ہے لیکن عراقی کے نزدیک جہاں حرکت فی المکان ہے وہاں ابھی کچھ نفس موجود ہے۔ مکانی لطافت میں روح انسانی ہی کو یہ کمال حاصل ہے کہ اس پر حرکت و سکون کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ نفس افلاک کی سیر کرتا ہوا بھی ایک طرح سے ساکن بھی ہے اور متحرک بھی۔ یا یوں کہو کہ مادی سکون اور حرکت یہاں کچھ معنی نہیں رکھتی۔ درجہ کمال اتم میں الوہیت کی مکانیت ہے جس میں ابعادِ ثلاثہ نہیں اور نہ وہاں کچھ دور یا نزدیک ہے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ عراقی ریاضی کا ماہر نہیں تھا اور ارسطو کا تصور مکان بھی اس کی طبیعت پر حاوی تھا، اس لیے وہ اپنے لطیف افکار سے دور رس اور مفید نتائج اخذ نہیں کر سکا۔ عراقی کی نظر اگر اور تیز ہوتی تو وہ یہ دیکھ لیتا کہ مکان سے مقابلے میں زمان زیادہ اساسی حقیقت ہے۔

علامہ اقبال کو کوئی ایسا نظریہ زمان درست معلوم نہیں ہوتا جو تغیر کو بے حقیقت بنا دے۔ زمان حقیقی میں مسلسل تکوین و تخلیق ہے اور مسلسل آفرینش کا تصور اسلامی تصور ہے جس کی روح سے کائنات میں متواتر اضافہ ہو رہا ہے۔ عراق کے تصور زمان الٰہی میں تغیر اور

"کل یوم ھو فی شان"

نظر نہیں آتے۔ جو زمان اپنی سرمدیت میں جامد ثابت ہو جائے وہ حیات آفرین نہیں ہو سکتا۔

ابنِ مسکویہ کا نظریۂ ارتقا اور ابن خلدون کا فلسفۂ تاریخ دونوں اسلامی

میلان کے مظاہر ہیں۔ تاریخ از روئے قرآن ایک تیسرا ذریعہ علم ہے۔ علامہ کا خیال ہے (جس کے لیے وہ قرآن سے ثبوت پیش کرتے ہیں) کہ:

اقوام کا عروج وزوال اور اس دنیا میں عذاب وثواب اجتماعی طور پر ہوتا ہے قومیں بحیثیت مجموعی ابھرتی اور بہ حیثیت مجموعی گرتی ہیں۔ تاریخ افراد کو الگ الگ حیثیت سے نہیں جانچتی۔

قرآن کریم نے فلسفہ تاریخ کے ضمن میں بہت گہری باتیں کہی ہیں۔ اور اقوام کے متعلق یہ فتویٰ کہ:

"ولکل امۃ اجل"

اس کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ ملتیں بھی جان داروں کی طرح پیدا ہوتی، شباب کو پہنچتی اور پھر پیرانہ سالی اور موت تک پہنچتی ہیں۔ زمانہ حال میں اسپنگلر نے اپنی تمام تعمیر فلسفہ تاریخ اسی اساس پر کھڑی کی ہے۔ اگرچہ اس نے جو نتائج اخذ کیے ہیں وہ اس اسلام سے بہت کچھ دور ہو گئے ہیں۔ ابنِ خلدون فلسفہ تاریخ کا بانی اور امام ہے۔ اس میں یہ نگاہ یقیناً قرآن ہی نے پیدا کی۔ قوم عرب کا اس نے جو نقشہ کھینچا ہے وہ قرآن ہی سے حاصل کردہ ہے۔ قرآن نے اور اس کے بعد حدیث نبوی کی چھان بین نے مسلمانوں میں صحیح ذوقِ تاریخ کی نشوونما کی۔ ابن اسحاق طبری اور مسعودی جیسے مورخ کسی اور ملت کہن نے کہاں پیدا کیے تھے۔ یہ ذوق قرآن ہی کا رہینِ منت ہے۔

قرآن کے بنیادی تصورات میں نوع انسان کے وحدت ماخذ کا تصور بھی ہے:

"خلقنا کم من نفس واحدۃ"

اس تصور کو مسلمانوں نے عملی اور علمی جامہ پہنایا اور خود مشہور مصنف فلنٹ اس کا اقرار کرتا ہے کہ نہ کوئی عیسوی مصنف اور نہ رومتہ الکبریٰ کا کوئی اور مصنف وحدت انسانی کا کوئی واضح تصور رکھتا تھا۔ مغربی تہذیب و تمدن میں یہ تصور آج تک جڑ نہ پکڑ سکا۔ رنگ و نسل و لسان کے لحاظ سے نوعِ انسان کے ٹکڑے ٹکڑے کرنا اور ان اختلافات کی بناء پر مسلسل جنگیں کرنا آج تک مغرب کا شیوہ ہے۔ اسلام نے عملاً اقوام و قبائل کی تفریق کو مٹانے کی ایسی کوشش کی جس کی مثال اور جگہ نہیں مل سکتی۔

ابن خلدون نے ارتقا و انقلاب فی الزمان کو حقیقی سمجھا اور اسی وجہ سے فلسفۂ تاریخ میں اس کو وہ کچھ سوجھا جو یونانیوں کے خواب میں بھی نہ آیا تھا۔ ادھر ہندوؤں نے بھی فلسفہ اور علوم و فنون پیدا کیے تھے۔ لیکن تاریخ معدوم تھی۔ فلنٹ ابنِ خلدون کی تعریف کرتے ہوتے کہتا ہے کہ افلاطون، ارسطو اور آگسٹائن اس کی ہمسری کا دعویٰ نہیں کر سکتے۔ اور مفکرین بھی ایسے ہیں کہ ابنِ خلدون کے ساتھ ان کا ذکر کرنا ابن خلدون کی توہین ہے۔ ابنِ خلدون کے فلسفۂ تاریخ کا یہ پہلو علامہ اقبال کو خاص طور پر قابلِ تحسین معلوم ہوتا ہے کہ اس نے زمانے کو ایک ارتقائی اور اخلاقی قوت سمجھا اور اس تصور سے گریز کیا کہ اقوام کسی ازلی تقدیر کے معین راستے پر مجبور ہو کر چل رہی ہیں۔ ابنِ خلدون الہیاتی فلسفی نہ تھا۔ وہ مابعد الطبیعیات کا مخالف ہی معلوم ہوتا ہے، لیکن اپنے تصور زمان میں اس کو برگساں کا پیش رو کہہ سکتے ہیں، کیوں کہ برگساں بھی زمان یا دہر کو خلّاق سمجھتا ہے اور مادی یا الہیاتی جبر کا قائل نہیں۔ ابن خلدون میں قرآن یا روح اسلام نے یونان کو پوری طرح شکست دی ہے۔ زینو اور افلاطون کے ہاں وقت بے اصل تھا اور آفرینش و

خلاقی کے کچھ معنی نہ تھے۔ ہر اقلتوس اور رواقیین میں وقت کے اندر ایک ازلی و ابدی دور و تکرار تھی۔ ابدی تکرار ابدی خلاقی نہیں ہے۔

آخر میں علامہ اقبال عصر حاضر کے جید عالم فلسفہ تاریخ اسپنگلر کا ذکر کرتے ہیں کہ اس کی کتاب عالمانہ تو ہے لیکن وہ روحِ اسلام کو بالکل نہیں سمجھ سکا۔ اس کا نظریہ یہ ہے کہ ہر کلچر ایک مخصوص ماخذ و مقام اور مخصوص انداز رکھتی ہے اور دوسری کلچر والے لوگ اس کو اچھی طرح نہ سمجھ سکتے ہیں اور نہ اس کو اپنا سکتے ہیں۔ وہ یورپین کلچر کو یونان و روما کی تہذیب کے خلاف ایک مخصوص کلچر سمجھتا ہے لیکن اس سے آشنا نہیں کہ یورپین کلچر کی جس خصوصیت کا وہ ذکر کرتا ہے وہ یورپ کی پیداوار نہیں بلکہ مسلمانوں کی پیداوار ہے۔ اس کا طلوع مسلمانوں سے ہوا، اگرچہ بعد میں اس کی تکمیل ایک حد تک فرنگ نے کی۔

یہودیت، ابتدائی عیسائیت، کلدانی مذہب، زرتشتی مذہب اور اسلام سب کو وہ مجوسی کلچر کے مختلف مظاہر سمجھتا ہے۔ علامہ اقبال اس کا اقرار کرتے ہیں کہ مجوسیت کے کچھ عناصر مسلمانوں کے افکار اور ان کی تہذیب میں بھی رفتہ رفتہ داخل ہوتے ہیں، لیکن اسلام خود اس مجوسیت کی پیداوار نہ تھا۔ علامہ فرماتے ہیں کہ ان خطبات میں میرا مقصد یہ بھی رہا ہے کہ اسلامی تصورات کو مجوسی عناصر سے الگ الگ کر کے ان کی اصلی صورت میں پیش کروں۔ تعجب ہے کہ اسپنگلر جیسا عالم مسلمانوں کے عوام کے تصورات تقدیر کو لے کر اس سے اسلام کی اصلیت کے متعلق نتائج اخذ کرتا ہے۔ اسپنگلر کہتا ہے کہ ایک خدا یہوواہ ہو یا اہورمزدا یا مزدک بال، جو مصدر خیر ہے، سب مجوسی الاصل مذاہب میں پایا جاتا ہے

اور کسی نجات دہندہ مسیح کا تصور بھی مختلف شکلوں میں موجود ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اسلام میں بھی یہ سب کچھ موجود ہے، حالاں کہ یہ بات غلط ہے۔ یہ دوسرے مذاہب چھوٹے دیوتاؤں کے وجود کے قائل ہیں، اسلام تو ان کے وجود کا منکر ہے اور آنے والے نجات دہندہ کا یہ انتظار اسلام میں یقیناً مجوسی اثرات سے داخل ہوا۔ ابنِ خلدون نے اس پہ اچھی تنقید کر کے اس کو رد کیا ہے۔ یہ اسلامی عقائد کا کوئی جزو نہیں۔

چھٹا خطبہ

اسلام کی تعبیر میں اصولِ حرکت

اسلام کائنات کو ازلاً اور ابداً ایک ناقابل تغیر حقیقت نہیں سمجھتا۔ اسلام میں وحدت انسانی کے تصور کا سرچشمہ عقیدۂ توحید ہے۔ نوع انسانی کی وحدت روحانی ہے نہ کہ نسلی اور الوانی۔ عیسائیت اس وحدت آفرینی میں ناکام رہی۔ ایک مغربی مورخ نے قبل اسلام کی روحانی، یونانی تہذیب و تمدن کے اختلال اور انتشار کا نقشہ کھینچا ہے اور اس کا اقرار کیا ہے کہ وحدت کے قدیم رشتے ٹوٹ چکے تھے اور عیسائیت نے بھی تشتت و انتشار میں اضافہ ہی کیا تھا۔ تہذیب و تمدن کو بچانے کے لیے اب کسی نئے زاویۂ نگاہ کی ضرورت تھی جس میں انسانوں کی وحدت کا مدار نہ کسی ایک وسیع مملکت اور تخت و تاج کے ساتھ وفاداری ہو اور نہ خونی اور نسلی رشتہ کوئی خاص اہمیت رکھتا ہو۔ یہ مصنف حیرت کرتا ہے کہ نوعِ انسان کی وحدت کو بچانے کی یہ اشد ضرورت عرب کی سرزمین نے پوری کی۔ لیکن تعجب کی کیا بات ہے۔ خلاق فطرت اہم مراحل میں نوع انسان کا رُخ بدلنے کے لیے ایک نبی کو پیدا کرتا ہے اور اس کا مشن یہ ہوتا ہے کہ توحید کے ذریعے سے حیاتِ نو پیدا کی جائے۔ اب وفاداری صرف خدا کے ساتھ

رہ جاتی ہے اور خدا جو کہ تمام روحانی زندگی کا ماخذ ہے، انسان کی خدا سے وفاداری اس کی اپنی فطرتِ کاملہ سے وفاداری ہے۔ اسلام ثبات و تغیر دونوں کو بہ یک وقت احساسِ حیات سمجھتا ہے۔ زندگی کو اٹل قوانین کی بھی ضرورت ہے اور ان قوانین کی بنا پر مسلسل تغیر اور ترقی بھی لازمی ہے۔ تغیرات و انقلابات فطرت کو قرآن آیاتِ الٰہی کہتا ہے؛ لیکن جب قوانین کو اس طرح اٹل اور ناقابل تغیر سمجھ لیا جائے کہ تغیر اور ترقی ممنوع ہو جائے، اس وقت یہ زاویۂ نگاہ جمود و خمود پیدا کرتا ہے۔ گزشتہ پانچ صدیوں سے مسلمان اسی جمود و خمود کی وجہ سے محروم حیات ہو گئے۔ اصولِ ثابتہ کو مانتے ہوئے وہ تغیر کے اصول کو بھول گئے، اس ضرورتِ تغیر کا نام اجتہاد ہے۔ قرآن میں جو جہاد کی تلقین ہے اس کا مفہوم مسلسل کوشش ہے جو کسی نصب العین کے حصول کے لیے کی جائے۔ مسلسل جد و جہد کرنے والوں کو خدا زندگی کی نئی نئی راہیں دکھانے کا وعدہ کرتا ہے:

"والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا"

معاذ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجتے ہوئے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ہدایت فرمائی وہ اسلام میں اجتہاد کا ایک بڑا سرچشمہ ہے۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ:

کن اصول سے فیصلے کیا کرو گے؟

اس نے جواب دیا کہ ازروے قرآن۔

فرمایا کہ قرآن میں کسی معاملے کی بابت صریح ہدایت نہ ہو تو پھر کیا کرو گے؟

معاذ نے کہا کہ سنت نبوی کو چراغِ راہ بناؤں گا۔

فرمایا کہ معاملات، اگر ایسے ہوں جن کی وضاحت اور صراحت قرآن و سنت دونوں میں موجود نہ ہو تو پھر کیا طرزِ عمل اختیار کرو گے؟

اس نے کہا کہ پھر اپنے قلب سے فتویٰ لے کر اجتہاد کروں گا۔

اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو تحسین و آفرین کہی اور ہمیشہ کے لیے لامتناہی امور کے لیے جدید قانون سازی کا راستہ صاف کر دیا۔ تین یا چار صدیوں تک تو مسلمان اس پر عامل رہے لیکن اس کے بعد ایسا جمود طاری ہوا کہ تقلید ہی مسلمانوں کا شیوہ بن گیا اور بدلتی ہوئی زندگی کے ساتھ تخلیقی تطابق ختم ہو گیا۔ بعض مغربی مصنفوں نے ترکوں کو اس جمود کا ذمہ دار قرار دیا ہے، لیکن تاریخی لحاظ سے یہ غلط ہے، کیوں کہ ترکوں کے اقتدار سے بہت قبل مسلمانوں نے اپنے اوپر اجتہاد کا دروازہ بند کر لیا تھا، اس کا بڑا سبب سیاسی انحطاط تھا۔ خلق قرآن کے مسئلے پر عقل پرستوں اور قدامت پرستوں نے ایک فتنہ بپا کر دیا۔ یہ مسئلہ اسلام کے اندر سے تو پیدا نہ ہو سکتا تھا۔ عیسائیوں کی ازلیت کلمۃ اللہ کی بحث مسلمانوں نے اپنے اندر داخل کر لی تھی۔ آخری خلفائے عباسیہ کو عقلی آزاد خیالی سے خطرہ محسوس ہوا تو مملکت اور ملت کو انتشار سے بچانے کے لیے انہوں نے تمام شریعت اور فقہ کو جامد کر دیا۔ اس رویے کی ذمہ داری ایک حد تک تصوف پر بھی عائد ہوتی ہے۔ اس کی عقلی توجیہات میں بہت سے غیر اسلامی عناصر داخل ہو گئے لیکن مذہبی حیثیت سے وہ فقہا کی دور از کار موشگافیوں کے خلاف ایک ردعمل تھا۔ فقہ میں مذہب کے کچھ چھلکے تو نظر آتے تھے لیکن ان کے اندر مغز غائب تھا۔ سفیان ثوری فقہ کا عالم تھا لیکن تنگ آکر اس نے تصوف میں پناہ لی۔ عقلی حیثیت سے تصوف عقلیت اور آزاد خیالی کا حامی ہو گیا۔ فقہا کی ظاہر پرستی سے بیزار ہو کر صوفیہ نے ظاہر و باطن کے امتیاز پر اس قدر

زور دیا کہ ظاہر شریعت کے پہلو کی طرف سے تغافل نمودار ہو گیا اور باطن میں غوطہ زنی صوفیا کو عالم محسوسات سے دور لے گئی۔ اسلامی مملکت اور تہذیب و تمدن ادنیٰ درجے کے لوگوں کے ہاتھوں میں آکر تغیر و ترقی سے محروم ہو گئے۔ نفوس عالیہ کو تصوف نے اپنا گرویدہ بنا لیا۔ اب عوام کی رہبری کون کرتا۔ فقیہوں میں جمود پیدا ہو گیا اور صوفیا دنیا سے بے تعلق ہو گئے۔ عوام کے لیے تقلید کے بغیر کوئی چارہ نہ رہا۔ علاوہ ازیں تاتاریوں کی غارت گری نے کتب خانوں کو تباہ کر دیا۔ کثرت سے علما شہید ہو گئے، اسلامی تہذیب و تمدن کا شیرازہ بکھر گیا۔ ایسی تباہی اور پریشان حالی میں یہی مناسب سمجھا گیا کہ آزاد خیالی اور اجتہاد کو روک کر بقیۃ السیف ملت کو ایک خاص طرز فکر اور مخصوص شعائر عمل پر استوار کیا جائے۔ ہنگامی طور پر یہ طریق غلط نہ تھا مگر اس کا ایک غیر مستحسن نتیجہ یہ نکلا کہ شیوہ تقلید ہمیشہ کے لیے ملت اسلامیہ کا شیوہ بن گیا۔ اور یہ فرض کر لیا گیا کہ اب نہ پہلے سے مجتہدین پیدا ہو سکتے ہیں اور نہ کسی جدید تفقہ کی ضرورت ہے، کیوں کہ تمام تفصیلات حیات صدیوں سے زیر بحث آکر مخصوص صورتیں اختیار کر چکی ہیں۔

اس طرزِ عمل سے ایک ملت تو منظم ہو سکتی ہے لیکن محض کسی غیر متغیر انداز پر تنظیم مقصود حیات نہیں۔ علمائے اسلام یہ بھول گئے کہ تنظیم و تقلید کی شدت سے فکر کی آزادی اور خلاقی اور افراد کی خودی فنا ہو جاتی ہے۔ جامد اور مقلد ملت جسدِ بے روح رہ جاتی ہے۔ سیلانِ حیات ارتقائی ہے۔ زندگی فکر و عمل کے قدیم انداز جامۂ کہن کی طرح اتارتی چلی جاتی ہے۔ بقائے ملت، ارتقائے ملت اور احیائے ملت غیر معمولی افراد کی بدولت ہوتا ہے؛ لیکن شدتِ تقلید میں ایسے افراد پیدا ہی نہیں ہوتے اور اگر کہیں حسنِ اتفاق سے پیدا ہوتے

ہیں تو ان کو متہم کیا جاتا ہے، سزائیں دی جاتی ہیں اور بعض اوقات قتل کے فتوے دیے جاتے ہیں۔ اکثر آئمہ و مجتہدین کے ساتھ تاریخ نے یہی عمل کیا ہے۔

اس کے بعد علامہ اقبال نے ابن تیمیہ کا ذکر نہایت قدر دانی کے ساتھ کیا ہے، جس نے جامد شدہ فقہی مذاہب کی قطعیت کو تسلیم نہ کیا اور پھر قرآن و حدیث کی اصل تعلیم اور حقیقی روح کی طرف عود کر کے اجتہاد کے حق کو تسلیم کیا، مگر ابن حزم کی طرح قیاس اور اجماع کو بنائے تفقہ بنانا اس کے نزدیک قابل قبول نہ تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ملت کے انحطاط کے زمانے میں یہ دونوں خطرے سے خالی نہیں ہوتے، لیکن اپنے اپنے رنگ میں ابن تیمیہ اور ابن حزم دونوں مجتہد تھے۔ ان کے بعد سیوطی نے بھی حق اجتہاد کا اعادہ کیا اور اس کے ساتھ اس عقیدے کو درست سمجھا کہ ہر صدی کے آغاز پر ایک مجتہد اعظم یا مجدد کا آنا ضروری ہے۔ ابن تیمیہ کی تعلیم سے اٹھارویں صدی عیسوی میں وہ تحریک پیدا ہوتی جسے مسلمان عام طور پر وہابی تحریک کہتے ہیں۔

ایک مشہور مغربی مستشرق میک ڈونلڈ کہتا ہے کہ نجد ہی ایک خطہ تھا جو مسلمانوں میں پیدا شدہ توہمات اور خرافات سے بہت کچھ پاک تھا۔ علامہ اقبال کے نزدیک ایشیا اور افریقہ کی احیائی تحریکیں زیادہ تر اسی تحریک کی رہین منت ہیں۔ سنوسی کی تحریک، جمال الدین افغانی کی ہمہ گیر اسلامی ملیت (پین اسلامزم) کی تحریک، بلکہ علی محمد باب اور بہاء اللہ کی تحریک بھی، جو ایک ایرانی رد عمل تھا، سب جامد فقہ سے نجات حاصل کرنے کی کوششیں تھیں۔ ابن تیمیہ کو کئی صدیوں کے بعد محمد ابن عبدالوہاب جیسا فعال پیرو مل گیا (سن پیدائش ۱۷۰۰ء) جس نے تمام عالم اسلام میں تہلکہ مچا دیا۔ یہ امام غزالی کے شاگرد محمد ابن

تومرت کے انداز کا رہنما تھا۔ جس نے زوال یافتہ انحطاطی اندلس میں نئی روح پھونک دی۔ اس تحریک میں بھی کافی قدامت پرستی موجود تھی۔ اس نے قدیم اسلام کا ایک جامد تصور قائم کر لیا اور قانون سازی کے معاملے میں صرف حدیث نبوی کی طرف رجعت کی کوشش کی۔

ترکوں میں بھی عرصہ دراز تک عصر جدید کے افکار و حوائج کی بدولت اجتہاد کی کم و بیش کامیاب کوششیں جاری رہیں۔ حلیم ثابت نے جدید عمرانی تصورات کے زیر اثر اسلامی فقہ کا ایک نیا نظریہ پیش کیا۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ اگر عصرِ جدید میں اسلام کی نشاۃ ثانیہ ایک حقیقت ہے تو ہمیں بھی کسی نہ کسی وقت ترکوں کے انداز میں اپنے علمی اور دینی ورثے پر نظر ثانی کرنی پڑے گی۔ اگر ہم نے اپنی طرف سے کوئی قابلِ قدر اضافہ نہ کیا تو کم از کم یہ کام تو کر سکیں گے کہ دین کے معاملے میں آزاد خیالی کی بے عنانی کو کسی قدر روک سکیں، اگرچہ رجعت پسندی، کورانہ تقلید اور قدامت پرستی ہمارا بھی مسلک نہ ہونا چاہیے۔

ترکوں میں علامہ اقبال کی زندگی کے آخری ایام تک دو قسم کے میلانات تھے؛ ایک گروہ قوم پرست تھا جس کا محورِ فکر دین نہیں بلکہ قومی اور نسلی مملکت تھی۔ یہ لوگ دین کے تقاضے نہیں بلکہ قوم اور مملکت کے تقاضے پورا کرنا چاہتے تھے۔ یہ لوگ دین اور سیاست کو الگ الگ رکھنا درست سمجھتے تھے (مصطفیٰ کمال اور اس کے ہم خیال ترک آخر میں کامیاب ہو گئے)۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ دین اور سیاست کے تقاضے ایک حد تک الگ ہو سکتے ہیں، لیکن سیاست یا مملکت کے تقاضوں کو تمام اسلامی معاشرت پر حاوی کرنا غلط ہے۔ اسلام دین اور بنیادی زندگی کی تقسیم و تفریق کا قائل نہیں، اس کی وحدت زندگی کے تمام شعبوں پر محیط ہے۔ دنیا کو الگ خاص زاویۂ نگاہ سے برتنا

ہی دین ہے:

چیست دنیا از خدا غافل بُدن
نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

حیات و کائنات میں رُوحی اور مادی عناصر الگ الگ نہیں ہوسکتے، روح ہی کا زمانی و مکانی عمل مادہ معلوم ہوتا ہے۔ توحید کا تقاضا یہی ہے کہ زندگی کو باہم متغائر اور متخاصم حصوں میں نہ توڑا جائے۔ اسلام کے نزدیک مملکت وحدت آفرینی کی کوشش اور روحانیت کو عملی جامہ پہنانے کا ایک وسیلہ ہے۔ اسلام فقط انہی معنوں میں تھیوکریسی یا دینی مملکت ہے۔ تھیوکریسی کے عیسوی اور مغربی مفہوم سے اس کو کوئی واسطہ نہیں۔ ہمارے ہاں پاپائے معصوم و آمر اور کلیسا اور پروہتوں کا نظام نہیں، جو مغربی انداز کی تھیوکریسی پیدا کرتا ہے۔ ازروئے قرآن حقیقتِ مطلقہ روحی ہے جو زمان و مکان اور مادی مظاہر میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ تمام موجودات کی اساس روحانی ہے۔ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمام روئے زمین مسجد ہے۔ یہ ایک نہایت دقیق روحانی نکتہ ہے جو اسلام کو اور مذاہب سے ممتاز کرتا ہے۔

کلیسا اور مملکت کی تفریق مغرب کی تاریخ اور عیسائیت کی تاریخ کی پیداوار ہے۔ ترکوں نے غیر ضروری طور پر ان تصورات کو اسلامی سیاست و معاشرت میں داخل کر دیا۔ مغرب کو تو اس تفریق کی ضرورت لاحق ہوتی تھی، اسلام کو اس کی کیا حاجت ہے؟

ترکوں میں قوم پرستوں کے علاوہ سعید حلیم پاشا جیسے قائد تھے، جو روحِ اسلام کے مطابق تمام سیاست و معاشرت کو ڈھالنے کے آرزومند تھے اور یقینِ واثق رکھتے تھے کہ اسلام ہر قسم کی جائز ترقی اور اجتہاد کا حامی ہے۔ اسلام ایک

نصب العین حیات ہے۔ اس کی کوئی قومیت اور اس کا کوئی وطن نہیں۔ ترکی، عربی، ایرانی اور ہندوستانی اسلام سے الگ الگ نہیں ہو سکتے۔ قومی اور معاشرتی تقاضے الگ الگ ہو سکتے ہیں، لیکن بنیادی اسلام کے عقائد سب میں مشترک رہ سکتے ہیں۔ مغربی قومی انانیت کو ترقی دینا قدیم زمانے کی وحشت اور دور جاہلیت کی طرف عود کرنا ہے۔ مسلمانوں کا فرض ہے کہ اس وحدت کش تصور سے اپنے آپ کو بچائیں۔ الگ الگ قسم کے قومی رسوم و رواج اور توہمات نے اسلام کی صورت ہر جگہ مختلف کر دی ہے اور توحید کے ماتھے پر شرک نے کلنک کا ٹیکا لگا دیا ہے۔ اسلام کا باطن حرکت و ترقی کا تقاضا کرتا ہے لیکن اس کی سطح پہ جمود کی ایک سخت پپڑی جم گئی ہے، اس کا مغز ایسے سخت چھلکوں کے اندر چھپ گیا ہے جن کو توڑنا دشوار ہو گیا ہے۔ اصل اسلام میں بے حد سادگی اور ہمہ گیری تھی۔ رفتہ رفتہ مرور ایام اور روایات نے اس میں پیچیدگی اور تنگی پیدا کر دی ہے۔ سعید حلیم پاشا بھی اس انداز فکر سے اسی نتیجے پر پہنچا ہے جس پر قوم پرست ترک پہنچے تھے کہ قوانین کے بارے میں اجتہاد کی ضرورت فوری اور شدید ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ سعید حلیم پاشا اور اس کے ہم خیال ترکوں نے اسلام کے زاویۂ نگاہ سے سوچا اور قومی پارٹی نے فقط قومیت اور مملکت کے استحکام کو مد نظر رکھا۔

خلافت کے بارے میں ترکوں نے یہ اجتہاد کیا کہ خلافت محض ایک جماعت کے سپرد ہو سکتی ہے جسے ملت منتخب کرے۔ عام طور پر مسلّمہ سنی فقہ میں خلیفہ صرف ایک فرد ہو سکتا ہے علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ ہمارے علما نے اس کے متعلق ابھی سنجیدگی سے غور نہیں کیا لیکن علامہ کے نزدیک ترکوں کا اجتہاد اس بارے میں درست ہے۔ جمہوری طرز حکومت نہ صرف روح اسلام کے موافق ہے

بلکہ زمانۂ حال کی قوتوں کا شدید تقاضا بھی اسی سے پورا ہو سکتا ہے۔

ابنِ خلدون نے اس پر سیر حاصل بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ خلافت کے بارے میں تین رائیں ہو سکتی ہیں:

اول یہ کہ یہ ایک الٰہی ادارہ ہے اور ناگزیر ہے۔

دوم یہ کہ نظم و نسق مملکت اور مصلحت سیاسی کا تقاضا ہے۔

سوم یہ کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں، جو خوارج کا نقطۂ نظر ہے۔

جدید ترکیہ نے معتزلہ کا زاویۂ نگاہ اختیار کیا کہ یہ کوئی الٰہی حکم نہیں ہے بلکہ مصلحت کا تقاضا ہے اور تجربے نے ثابت کیا ہے کہ تمام عالمِ اسلام کے لیے ایک خلیفہ عملاً بے معنی ہو گیا ہے۔ ملت اسلامیہ اقوام میں اس طرح بٹ گئی ہے کہ اب دوبارہ اس کو وحدانی مملکت اور خلافت بنانا امر محال ہے۔ اب یہ خیال نہ صرف یہ کہ کوئی مفید نتیجہ پیدا کرتا بلکہ اس کے اثرات ضرر رساں ہیں، جو اقوام اسلامیہ کے اتحاد میں حائل ہوتے ہیں۔ شروع صدیوں میں خلیفہ کے لیے قریشی ہونا بھی ایک لازمی شرط شمار ہوتا تھا۔ عربوں اور قریشیوں کے زوال کے بعد قاضی ابوبکر باقلانی نے یہ فتویٰ دیا کہ اب یہ شرط ساقط ہو گئی ہے ابن خلدون کا بھی یہی خیال تھا کہ اب جس کے ہاتھ میں قوت آجائے اس کو خلیفہ مان لینے کے بغیر چارہ نہیں ترکوں نے عملی تجربۂ سیاست اور تاریخ کو مدِنظر رکھ کر فیصلہ کیا ہے۔ محض مجرد فقیہانہ بحث نہیں کی۔ عربوں کی شاہنشاہی مملکت کا زمانہ عرصۂ دراز ہوا کہ ختم ہو گیا لیکن اس کا سایہ اسلامی فقہ پر اب تک پڑ رہا ہے۔

ترکوں کے شاعر مفکر ضیا نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اب تمام مسلمان حکومتوں کو آزاد ہو کر باہم متحد ہونے کی کوشش کرنی چاہیے۔ سب کا ایک

گٹھا باندھ کر سب کی سیاست ایک نہیں ہو سکتی۔ یہی خیال مصطفےٰ کمال کا تھا اور علامہ اقبال اس سے متفق ہیں۔ کمزوروں کے اتحاد کے کیا معنی؟ اپنی اپنی جگہ جدوجہد سے آزادی حاصل کرو اور پھر ایک اسلامی اخوت کے رشتے میں پروتے جاؤ۔

علامہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مسلمانوں پر اس حقیقت کو منکشف کر رہا ہے کہ اسلام نہ نسلی، جغرافیائی یا لسانی قومیت ہے اور نہ کوئی عالمگیر سامراج اصل ضرورت اسلامی اقوام کے حلیفانہ اتحاد کی ہے۔ اب اسلام مسلمانوں کی لیگ آف نیشنز کا تقاضا کر رہا ہے۔

معلوم ہوا ہے کہ ترکی شاعر ضیا جدید ترکیہ کے تصورات پر اسی طرح اثر انداز ہوا ہے جس طرح کہ علامہ اقبال کے افکار و تاثرات برصغیر ہندو پاکستان میں مسلمانوں کے شعور کا محور بن گئے ہیں۔ ضیا اوگست کومت فرانسیسی مفکر سے متاثر معلوم ہوتا ہے کیوں کہ وہ بھی ارتقائے انسانی کے تین منازل بتاتا ہے :۔

۱۔ مذہب

۲۔ فلسفہ

۳۔ سائنس

مذہب اور قومیت کے بارے میں ضیا کا خیال ہے کہ ترکوں کے لیے دین اپنی زبان ہی میں دل نشین ہو سکتا ہے اس لیے قرآن، نماز اور زبان سب ترکی میں ہونی چاہیئں۔ علامہ اقبال اس حد تک اس سے متفق ہیں لیکن فرماتے ہیں کہ ابن تومرت بربری نے جب اندلس میں حکومت قائم کی اور موحدین کو اقتدار حاصل ہوا تو انھوں نے فتویٰ دیا کہ قرآن کا ترجمہ بربری زبان میں ہونا چاہیے۔ اذان اور نماز اور تمام عبادات میں بربری زبان استعمال ہو سکتی ہے۔ لہٰذا

ترک اس خیال کے موجد نہیں۔ امام ابو حنیفہ کا بھی کسی قدر میلان شروع میں اسی طرف تھا۔

ضیا عورتوں اور مردوں کے حقوق و فرائض میں بھی مساوات چاہتا ہے اور کہتا ہے کہ معاشرت کے تقاضوں نے یہ جواز پیدا کر دیا ہے کہ قرآن کا آئین میراث جو ایک مخصوص زمانے کی معاشرت سے تعلق رکھتا تھا اس کو بدل دیا جائے اور اب عورت کو ہر بارے میں مرد کا نصف شمار نہ کیا جائے۔ عورتیں اب تعمیر ملت کے ہر کام میں برابر کی شریک ہو سکتی ہیں لہٰذا ان کے حقوق بھی مساوی ہونے چاہئیں۔ علامہ اقبال جو کمالی ترکی کی ہر جدت، ندرت، اور بدعت کے مداح نہیں، بحیثیت مجموعی ترکوں کے مداح ہیں کہ انھوں نے اسلامی فقہ کے جمود کو توڑنے کی کوشش کی ہے۔ وہ آزاد قوم تھی اس لیے فقط مجرد فقیہانہ مسائل ہی میں نہیں الجھی بلکہ حقائق سے سبق آموز ہوتی ہے۔ باقی اسلامی اقوام ابھی تک تقلید کے چکر میں ہیں اور اس سے نکلنے کا راستہ انہیں نہیں سوجھتا۔ تقلید محض ایک قسم کی ملی خودکشی ہے۔ ترکوں کے لیے اصل مسئلہ یہ تھا کہ شریعت اسلامی میں انقلاب و ارتقا کی گنجائش ہے یا نہیں؟ اگر عالم اسلامی عمر ابن الخطابؓ کا سا ایمان کتاب اللہ پر رکھتی ہو تو یہ مسئلہ دشوار نہیں حضرت عمر فاروق رضؓ نے فرمایا کہ:

"حسبنا کتاب اللہ"

اللہ کی کتاب زندگی کے ہر مسئلے اور ہر مرحلے میں ہمارے لیے کافی و وافی ہے

لیکن ترکوں کی قسم کے اجتہاد میں خطرات بھی مضمر ہیں۔ نسلی قومیت فرنگ میں پیدا ہوئی، لیکن ملت اسلامیہ کی اقوام بھی اس کی طرف راغب ہیں۔ اگر اس

میلان کو اسلام کی وحدت نے نہ روکا تو ملت اسلامیہ میں بھی وہی افتراق و انتشار پیدا ہونے کا خطرہ ہے جس نے لوتھر کی تحریک اصلاح کلیسا کے بعد فرنگ کو باہم متخاصم حصوں میں تقسیم کر دیا۔ اس کی پیدا کردہ جنگیں اب بھی جاری ہیں۔ مسلمانوں کو ان کی تاریخ سے سبق حاصل کرنا چاہیے۔

اب تک اس سوال کا جواب باقی ہے کہ اسلام کے آئین میں ارتقا و تغیر کی گنجائش ہے یا نہیں؟ ہاکنس ہورٹن جیسا مستشرق اس کا اقرار کرتا ہے کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اجتہادی صلاحیت کا یہ زور تھا کہ اس دور میں ایک سو سے زیادہ فقہی مذاہب پیدا ہوتے۔ وہ کہتا ہے کہ روح اسلام کی وسعت اور ہمہ گیری کی کوئی انتہا نہیں۔ مسلمانوں نے الحاد کو کبھی قبول نہیں کیا لیکن توحید کو مانتے ہوتے گرد و پیش کی تہذیبوں اور تمدنوں نے ہمیشہ بے شمار عناصر کو جذب کیا ہے اور انھیں اسلام کے خُم میں غوطہ دے کر ان کا رنگ بدلا ہے۔

ایک اور مستشرق برگروسکے کہتا ہے کہ مسلمان فقہا اپنے معاصرین کو تو ملعون اور کافر تک کہتے رہے لیکن اپنے پیش روؤں کے اختلافات کو ہموار کرنے کی کوشش میں بھی مصروف رہے۔ مسلمان ہمیشہ مقلد نہیں رہے اور اب بھی نشاۃ جدیدہ میں وہ تقلید کی زنجیروں کو توڑ سکتے ہیں۔ تاریخ فقہ کے گہرے مطالعے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اسلامی قوانین ہمیشہ جامد نہ تھے اور ہر دور میں اکابر فقہا نے انقلاب زمانہ کا ساتھ دیا تھا مگر ابھی تک ہند اور پاکستان کے علماء کا یہ حال ہے اگر تشکیل فقہ۔ جدید میں اجتہادی کوشش کی جاتے تو شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑے۔

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ اس بارے میں تین باتوں کو فراموش نہ کرنا چاہیے :-

۱- طلوع اسلام سے عباسیوں کے آغاز اقتدار تک قرآن کریم کے علاوہ مسلمانوں کے پاس فقہ کا کوئی مدون نظام نہ تھا۔

۲- چوتھی صدی تک کم از کم انیس مذاہب فقہ پیدا ہوئے، جس سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ فقہائے مفکرین حالات کا مطالعہ کرکے کس طرح اسلامی قوانین کو مسلسل ڈھالنے میں کوشاں رہے ہیں۔ پہلے زیادہ تر استخراج سے کام لیتے تھے، اس کے بعد معاملات اور نئے حالات کا مطالعہ اس کو استقرا کی طرف لے آیا۔

۳- اسلامی آئین سازی کے چار ماخذوں کا مطالعہ ہی تقلید محض سے کنارہ کشی کے لیے کافی ہے۔

اولین ماخذ قرآن کریم ہے، لیکن قرآن کتاب حکیم ہے، کتاب احکام نہیں۔ احکام یا قوانین کا حصہ تمام قرآن میں اتنا قلیل ہے کہ اسے قانون کی کوڈ نہیں کہہ سکتے

قرآن کا مقصد اصلی انسانی شعور میں روحانیت اور رابطہ الٰہی کو استوار کرنا ہے۔ اگر کوئی پوچھے کہ پھر قرآن کریم میں نکاح، وراثت، طلاق وغیرہ کے قوانین کیوں موجود ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عائلی زندگی میں سعادت کو قرآن نے اس قدر اہم سمجھا ہے کہ اس کی نسبت بنیادی قوانین از روئے وحی مسلمانوں کی ہدایت کے لیے درج کر دیے گئے ہیں۔ انسانی معاشرت کے بنیادی اصول قرآن نے ضرور بیان کیے ہیں لیکن زیادہ تفصیلات میں نہیں گیا۔ عیسائیت نے یہودی شریعت کی تفصیلی پیچیدگیوں کے خلاف بغاوت کی تو وہ محض رہبانیت رہ گئی۔ اسلام رہبانیت نہ تھا، اس لیے وہ یہ واضح کر دینا چاہتا تھا کہ سیاسی، معاشی اور عائلی روابط تکمیل انسانیت کے لیے ضروری ہیں۔ قانون کی کثرت بھی

قوموں کو فنا کر دیتی ہے، خصوصاً ایسی صورت میں کہ ہر تفصیلی حکم دینی اور الٰہی شمار ہو۔ مگر قانون سے بالکل روگردانی اور فقط باطنی تزکیے کی تعلیم بھی اسلامی معاشرت کے لیے اچھے نتائج پیدا نہیں کرتی۔ قرآن نے زندگی کی وحدت کی بنا پر سیاست اخلاقیات، دین، معیشت، سب کے بنیادی حقائق کو اس طرح یک جا کر دیا اور ایک دوسرے میں سمو دیا ہے جس طرح کہ "جمہوریۂ افلاطون" میں زندگی کے تمام اہم شعبے ایک ہی بحث کی لپیٹ میں آ گئے ہیں۔

لیکن اس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ زندگی محض جدت اور تغیر ہی نہیں، اس میں ثبات کا بھی پہلو ہے۔ ثبات اور تغیر دونوں انسانی زندگی کے تقاضے ہیں۔ کوئی فرد یا کوئی ملت اپنے ماضی کو "مطلقاً" نظر انداز نہیں کر سکتی اور نہ اس کو ایسا کرنا چاہیے۔ اسلام کا کوئی جغرافیاتی وطن نہیں اور اس کا مقصد تمام نوعِ انسانی کو بلا امتیاز رنگ و نسل ایک وحدت میں منسلک کرنا ہے۔ یہ کوئی آسان کام نہیں، اس لیے اسلامی مفکر، فقیہ اور سیاستدان کو بہت مشکل مسائل سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ مختلف اقوام کو ایک رشتے میں منسلک کرنے کے لیے بعض معمولی ظواہر میں ہم آہنگی بھی ایک خاص اہمیت رکھتی ہے۔ کھانے پینے اور طہارت کے طریقے بھی اس ہم آہنگی کے لیے اہم ہو جاتے ہیں، کیوں کہ اگر بعض ظواہر میں بھی ہم آہنگی کو قائم رکھنے کی کوشش نہ کی جاتے تو اقوام عالم کے اختلاف مزاج اور فراق رسوم و رواج کی وجہ سے انتشار اور غیریت کے میلانات غالب آ سکتے ہیں، جن سے اسلام کا اصلی مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ اسلام اس کوشش میں بہت کچھ کامیاب ہوا ہے جس کی بدولت شرق و غرب کے مسلمان اختلافِ الوان والسنہ کے باوجود باہمی اخوت کا احساس رکھتے ہیں۔ لہٰذا بعض ظواہر کو محض عقلی معیار پر نہیں پرکھنا چاہیے کہ

کہیں ان کی لتنی ضرورت ہے بلکہ اسلام کی غایت یعنی وحدت آفرینی کے زاویۂ نگاہ سے دیکھنا چاہیے۔ قرآن نے اگر اجتہاد کی تلقین نہ کی ہوتی تو بے شمار فقہا کے مذاہب کیسے پیدا ہوتے؟ اور تاریخ اسلام کو بغور مطالعہ کرنے والا یہ جان سکتا ہے کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں حیرت انگیز کامیابی بہت کچھ فقیہانہ اجتہاد کی رہین منت تھی۔ فان کریمر اس کا اقرار کرتا ہے کہ غور و فکر سے قانون سازی کا کام تاریخ انسان میں یا رومتہ الکبریٰ کے فقہا نے کیا ہے اور یا پھر مسلمان فقہا نے؛ لیکن دقت نظر اور وسعت فکر کے باوجود کسی امام مجتہد نے اپنے نظام فقہ کو منزہ عن الخطا نہیں سمجھا اور خود ان کے اکابر شاگرد ان سے اختلاف کرنے میں دریغ نہ کرتے تھے۔ اسلامی حریت فکر اور ذوق اجتہاد کا اس سے زیادہ اور کیا بین ثبوت ہو سکتا ہے۔ سنی مذاہب فکر کے پیروؤں نے عملاً اجتہاد کا دروازہ بند کر رکھا ہے اگرچہ نظری اعتبار سے وہ اس کے امکان کے منکر نہیں۔

علامہ فرماتے ہیں کہ میں اس جمود و خمود و تقلید کے تاریخی وجوہ بیان کر چکا ہوں، لیکن اب زمانہ بالکل دگرگوں ہو گیا ہے اور شدت سے اجتہاد کا مقتضی ہے۔ علوم و فنون اور تجربات کی وسعت نے اکثر چیزوں کے متعلق زاویۂ نگاہ بدل دیا ہے۔ معاشرت، معیشت اور سیاست کے انداز وہ نہیں رہے جو قدیم زمانوں میں تھے۔ قدیم ائمہ مجتہدین نے نہ اپنے آپ کو بے خطا سمجھا اور نہ اپنی پیروی کی تلقین کی۔ عصر حاضر میں تشکیل فقہ جدید کا تقاضا بالکل بجا ہے اور قرآن اس کی حمایت کرتا ہے۔ ترکی شاعر ضیا مرد و زن میں حقوق و فرائض کی مساوات کا طالب ہے۔ آپ پوچھیں گے کہ کیا اسلامی شریعت اس کی حمایت کر سکتی ہے؟ میں اس کا جواب نہیں دے سکتا کہ آیا ترکیہ میں عورتیں تعلیم، معاشرت اور معیشت

میں اس قدر ترقی کر چکی ہیں کہ مساوات کا تقاضا جائز قرار دیا جا سکے، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ فقہ کے جمود نے ہمارے ہاں عورتوں کو اور اسلام کو بہت نقصان پہنچایا ہے۔ مسلمان عورتیں یہاں خاوندوں کے مظالم سے نجات حاصل کرنے کے لیے مرتد ہو گئیں تاکہ ہدایہ میں مندرج فقہ جامد کی رو سے ان کو ایسے خاوندوں سے چھٹکارا حاصل ہو سکے۔ کیا ایسی فقہ اسلام جیسے تبلیغی مذہب کے موافق ہو سکتی ہے؟ امام شاطبی نے موافقات میں لکھا ہے کہ شریعت اسلام کا مقصود دین، نفس، عقل، مال اور نسل کی حفاظت ہے۔ کیا جامد فقہ سے ان کی حفاظت ہو سکتی ہے؟ افسوس ہے کہ یہاں کے علما اور یہاں کے قاضیوں میں یہ احساس پیدا نہ ہوا کہ انسانی زندگی آگے بڑھ گئی ہے اور ان کی فقہ جمود، تقلید اور قدامت پرستی کی وجہ سے پیچھے رہ گئی ہے۔

ترکی شاعر ضیا جو اسلامی شریعت کے سیاسی عناصر کے خلاف بھی احتجاج کرتا ہے، اس کی وجہ بھی لاعلمی ہے۔ وہ یہ نہیں جانتا کہ ازدواج از روئے اسلام ایک معاہدہ ہے اور ایک عورت تفویض سے حق طلاق اسی طرح حاصل کر سکتی ہے جس طرح کہ مرد کو حاصل ہے، بیٹوں اور بیٹیوں کی وراثت کے تفاوت سے یہ نتیجہ نکالنا کہ قرآن عورت کو مرد سے ادنیٰ سمجھتا ہے اور دونوں کے حقوق میں مساوات کا قائل نہیں، بالکل غلط ہے۔ اس تفاوت کے اسباب فطری اور معقول ہیں مگر قرآن نے علی الاطلاق کہہ دیا ہے کہ جیسے عورتوں کے مقابلے میں مردوں کے حقوق ہیں ویسے ہی حقوق مردوں کے مقابلے میں عورتوں کو حاصل ہیں۔ عورتوں کو اسلام نے مرد سے کچھ کم نہیں دلوایا۔ وہ ماں باپ کی طرف سے حاصل کردہ جائداد کی بلا شرکت غیرے مالک ہے۔ بڑے سے بڑا مہر اس کی ذاتی ملکیت ہے، جو خاوند پر اولین واجب الادا قرض ہے اور خاوند کی جائیداد سے دیگر تمام

قرض خواہوں پر فوقیت رکھتا ہے۔ وہ سب کچھ لے کر بھی کسی خرچے کی کفیل نہیں تمام اخراجات کی کفالت کا بوجھ مرد پر ڈال دیا گیا ہے۔ اگر سوچو تو مال کے معاملے میں عورت ہی فائدے میں رہے۔ قرآن کے قانون وراثت کی حکمت پر مسلمانوں کو دوبارہ اچھی طرح غور کرنا ہے۔ اب مال اور ملکیت کے متعلق طبقاتی جنگ شروع ہوگئی ہے اور ملکیت کے متعلق معیشت کے نئے تقاضے پیدا ہو گئے ہیں، اس لیے تمام مسئلے کو روح اسلام اور مقصود دین کے مطابق دوبارہ سوچنے اور حسب تقاضائے عصر تغیرات کی ضرورت ہے۔

شریعت کا دوسرا ماخذ احادیث نبوی ہیں۔ جدید اصول تنقید و تحقیق کی رو سے جرمن مستشرقین گولڈ تسیہر یہ فتویٰ دیتا ہے کہ احادیث بحیثیت مجموعی ناقابل اعتبار ہیں۔ مگر ایک دوسرا مستشرق احادیث کے حصۂ کثیر کو طلوع اسلام کا قابل اعتماد تاریخی سرمایہ قرار دیتا ہے۔ احادیث میں معاملات کی احادیث کو دیگر احادیث سے الگ کر کے دیکھنا چاہیے کہ کہاں تک اس حصے میں زمانۂ قبل اسلام کے بعض رسوم و طریق ایسے ہیں جن کو نبی اسلام نے برقرار رکھا ہے اور کون سے طریقے ایسے ہیں جن میں کچھ ردوبدل کیا ہے۔ اسلام کے فقہا اور مؤرخین نے اس پر کچھ زیادہ روشنی نہیں ڈالی اور نہ یقین سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ جن باتوں کو نہیں بدلا، آیا رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کو ہنگامی سمجھتے تھے یا تمام مسلمانوں کے لیے ابدالآباد تک لازم قرار دیتے تھے۔ اس بارے میں شاہ ولی اللہ نے بڑی نکتے کی حکیمانہ بات کہی ہے وہ فرماتے ہیں کہ:

نبی کی تعلیم میں ایک جزو اس کی قوم کے مزاج اور اس کی خصوصیات سے تعلق رکھتا ہے۔ کوئی نبی تمام اقوام کے

مزاج کے مطابق اور مختلف ملتوں کی روایات سے موافق الگ الگ شریعتیں تو پیش نہیں کرسکتا۔ اسے پہلے اپنی قوم ہی کو تیار کرنا ہے تاکہ اس کی اساس پر ایک کلی شریعت کی تعمیر بعد میں قائم ہو سکے۔ نبی کلی حقائق کا اطلاق اپنی قوم کے مخصوص حالات پر کرتا ہے اور ان کی اصلاح کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن کسی کل کا ایک جز کی حالت پر اطلاق جزئیت اور ہنگامی اصلاح کو کلی نہیں بنا سکتا۔ جرائم اور ان کی سزائیں خاص طور پر قومی مزاج سے تعلق رکھتی ہیں اور ان کا اطلاق ہمیشہ تک تمام اقوام پر نہیں ہو سکتا۔

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ جیسے بالغ نظر فقیہ نے ان مخصوص احادیث کی طرف زیادہ توجہ نہ کی جن کا تعلق عربوں کے مزاج اور ان کی معاشرت سے تھا۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ احادیث کے مجموعے ان کے سامنے نہ تھے اور وہ اس سے واقف نہ تھے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ یہ بات قابلِ یقین نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ نے معاملات کی بعض احادیث کو کلیت کی حیثیت نہیں دی اور قیاس و استحسان کو ذرائع تفقہ میں داخل کیا تاکہ روح اسلام کے مطابق اور زمانے کے تقاضوں کے موافق فلاح عامہ کی خاطر اور معقول انداز میں فقہ مرتب ہو سکے۔ اگر آزادی اجتہاد کے خواہش مند معاملات کی بعض احادیث کو شریعت کا اٹل حصہ نہ سمجھیں تو وہ اس معاملے میں امام ابوحنیفہؒ ہی کے مسلک پر ہیں۔ مگر احادیث میں ایک خوبی یہ ہے کہ ان میں فقہا کی طرح مجرد نظریاتی بحثیں نہیں ہیں بلکہ مخصوص حالات اور واقعات کے کسی حکم کی وابستگی ہے، احادیث کے مجموعوں کی افادیت سے کون انکار کر سکتا ہے، لیکن اس سے فائدہ اُٹھانے کے لیے قرآنی بصیرت

کی ضرورت ہے۔

اسلامی فقہ کا تیسرا سرچشمہ اجماع ہے جو اقبال کے نزدیک اہم ترین ذریعہ تفقہ ہے۔ مگر افسوس ہے کہ علمی اور نظری بحثیں تو اس کے متعلق فقہا نے بہت کیں لیکن اس کے لیے کوئی معین صورت اور کوئی ادارہ ملت میں قائم نہ ہو سکا اس کی وجہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ خلافت راشدہ کے بعد مطلق العنان سلطانی آگئی جو مجلس شوریٰ کو اپنے میں حائل سمجھتی ہے۔ بنو امیہ اور بنو عباس نے انفرادی اجتہاد کو تو نہ روکا لیکن اس بات سے خائف رہے کہ اگر کوئی مقتدر مجلس شوریٰ بن گئی اور اس کے اجماعی فیصلوں کو قبول کرنا پڑا تو سلطان کی مطلق العنانی جاتی رہے گی۔ عصر حاضر میں جدید قوتیں ایسی پیدا ہو گئی ہیں اور مغربی ممالک کے تجربوں نے ان نئی طبائع کی ضرورت کو اس طرح مرتسم کر دیا ہے کہ ان کی بدولت مسلمان بھی اب سنجیدگی سے اس کی طرف راغب ہوتے ہیں۔ مسلمان ممالک میں مجالس آئین ساز کا قیام اور جمہوریت کا تقاضا ترقی کا ایک اہم قدم ہے۔ اجتہاد کا کام اب انفرادی مجتہدین کا وظیفہ نہیں رہا۔ مختلف قوموں کی کشاکش سے نجات حاصل کرنے کے لیے مجلس آئین ساز ہی اچھا ادارہ ہے جہاں ایسے تجربہ کار لوگ بھی مشورہ دے سکیں جو پیشہ ور فقیہ نہیں۔ انسانی معاملات کا تجربہ فقیہوں کا اجارہ نہیں، اسی طریقے سے مسلمانوں کا جمود رفع ہو گا اور قانون کے جسد بے جان میں بھی روح پھونکی جائے گی۔

اجماع کی نسبت دو ایک سوالات کا جواب لازمی معلوم ہوتا ہے۔ کیا اجماع قرآن کی کسی نص صریح کو منسوخ کر سکتا ہے؟ مسلمان مخاطبین کے لیے تو یہ سوال بے معنی ہے لیکن اسلامی نظریات فین نس پر کو لمبیا یونیورسٹی سے ایک

کتاب شائع ہوئی ہے جس کے مصنف نے بغیر حوالہ یہ لکھ دیا ہے کہ بعض حنفی اور معتزلہ مصنفین کے نزدیک اجماع قرآن کی نصوص اور احکام کو منسوخ کر سکتا ہے۔ اس مغربی مصنف کو غالباً یہ مغالطہ اس لیے ہوا کہ نسخ یا منسوخی کی اصطلاح مسلمان فقہا نے کئی معنوں میں استعمال کی ہے، جیسا کہ شاطبی نے لکھا ہے کہ اجماع صحابہ میں بعض اوقات یہ ہوتا تھا کہ خاص حالات میں کسی نص قرآنی کے حکم میں توسیع جائز سمجھی جاتی یا تحدید، تنسیخ محض کی طرف کسی کا ذہن نہ جا سکتا تھا اجماع تو ایک طرف، کوئی حدیث نبوی بھی کسی صریح حکم قرآنی کو منسوخ نہیں کر سکتی۔ ایک مشہور فقیہہ آمدی (جو امام شافعیؒ کا پیرو تھا) کہتا ہے کہ:

حکم قرآنی کی توسیع یا تحدید کے لیے بھی اصحاب النبی کے پاس ضرور کوئی حکم ہو گا۔

اس کے بعد علامہ اقبال اس مسئلے کی طرف آتے ہیں کہ آیا صحابہ کا اجماع بھی آئندہ نسلوں کے لیے لازماً قابل تقلید یا سند بن جاتا ہے یا نہیں؟ شوکانی نے اس پر مفصل بحث کی ہے مگر اس میں یہ امتیاز کرنا لازم ہو گا کہ آیا اجماع کسی امر واقع کے متعلق ہے یا کسی قانون اور شریعت کے مسئلے کی بابت؛ مثلاً جب یہ سوال پیدا ہوا کہ دو چھوٹی سورتیں معوذتین جزو قرآن کریم ہیں یا نہیں تو اس بارے میں اصحاب رسول کا فیصلہ قطعی سمجھنا چاہیے کیوں کہ وہ نزول قرآن کے زمانے میں موجود تھے، لیکن کسی قانون کے بارے میں صحابہ کا اجماع بھی آرا کا اتفاق ہے، یعنی اجتہادی ہے۔ اس لیے علامہ فرماتے ہیں کہ میں اس معاملے میں کرخی کا ہم خیال ہوں کہ قانون کی تعبیر کے بارے میں صحابہ کا اجماع آئندہ نسلوں کے لیے سند محکم نہیں۔ صحابہ نے بھی قیاس سے کام لیا اور آئندہ نسلیں جدید معلومات اور جدید حالات کی بنا پر از سر نو قیاس کا حق رکھتی ہے۔

اب زمانۂ جدید میں جو ممالک اسلامیہ میں مجالس آئین ساز بنتی ہیں ان پر بھی غور کر لینا چاہیے کہ ان کی نوعیت کیا ہے؟ ان میں زیادہ تر اراکین ایسے ہوتے ہیں جو اسلامی شریعت کی باریکیوں سے واقف نہیں ہوتے۔ یہ مندوبین تاویل شریعت میں غلطیاں کر سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس کی روک تھام کیسے کی جائے ۱۹۰۶ء میں ایران نے جو دستور بنایا، اس میں یہ لازمی قرار دیا گیا کہ مجلس آئین ساز سے باہر علماء کی ایک مجلس آئین سازی کی نگران ہو۔ یہ تجویز ایرانی مذہب کے نظریۂ مملکت کی پیداوار ہے۔ بادشاہ امام غائب کی جگہ اس کے ظہور تک مملکت کا حاکم ہے اور علماء امام غائب کے نمائندے ہیں۔ علما کا اس قسم کا اقتدار خطرے سے خالی نہیں۔ سنی ممالک عارضی طور پر اگر چاہیں تو اس کا تجربہ کر کے دیکھ لیں، لیکن اس تجربے کی کامیابی کا مدار بہت حد تک اس پر ہے کہ دینی تعلیم کے نظام میں اہم تبدیلیاں ہوں اور ایسے وسیع النظر فقیہہ پیدا ہو سکیں جو فقہِ قدیم اور قرآن و سنت کے علم کے علاوہ جدید فلسفۂ قانون سے بھی کما حقہٗ آشنا ہوں اور بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ روحِ اسلامی کے مطابق توافق پیدا کر سکیں۔

فقہِ اسلامی کی چوتھی اساس قیاس ہے یعنی قانون سازی میں مماثلت کی بنا پر استدلال۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے سامنے معاشی اور تمدنی حالات اس قسم کے تھے کہ پہلی روایات کی تقلید سے کام نہ چل سکتا تھا۔ انہوں نے اسلام کے بنیادی احکام کو لے کر زیادہ تر ارسطاطالیسی منطق سے نتائج اخذ کرنا مناسب سمجھا حالاں کہ مسائلِ حیات محض منطق سے حل نہیں ہو سکتے۔ حجاز کے فقہا نے اس کو ناپسند کیا اور قیاس کے جائز و ناجائز ہونے کے متعلق بحثیں چھڑ گئیں۔ ان بحثوں سے ایک فائدہ ضرور ہوا کہ فقیہانہ تفکر میں ایک

حرکت پیدا ہوگئی۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نظامات پر عجمی میلانات کے مقابلے پر عربی روح کا ظہور ہے۔ یہ استخراجی اور استقرائی طریق تحقیق کی پیکار تھی۔ حجازی فقہا منطق سے زیادہ روایت کردہ مثالوں سے کام لیتے تھے، لیکن اس روایات پرستی نے وسعت نظر پیدا نہ ہونے دی اور امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کی فقہ میں بدلتے ہوتے حالات کے ساتھ زیادہ موافقت کی استعداد پیدا ہوگئی۔ انھوں نے فقہ کو جامد ہونے سے بچا لیا، لیکن مصیبت یہ ہے کہ جب مسلمانوں کی معاشی اور سیاسی زندگی میں انحطاط آیا تو امام ابوحنیفہؒ اور ان کے شاگردوں کی تاویلات اور ان کے قیاسات ہمیشہ کے لیے تغیر ناپذیر فقہ اسلامی بن گئے، حالاں کہ ان فقہا کا یہ منشا نہ تھا۔ ان حنفیوں کی ذہنیت امام صاحب کی ذہنیت کے بالکل برعکس ہے۔ ان کا اصول قیاس (جیسا کہ امام شافعیؒ نے کہا ہے) اجتہاد کا دوسرا نام ہے جو اسلام کے معینہ حدود کے اندر جائز بلکہ فرض ہے۔

قاضی شوکانی کہتے ہیں کہ قیاس و اجتہاد تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ان کی زندگی میں بھی ہوتا تھا۔ اب فقہ میں امام پرستی پوجا کی حد تک پہنچ چکی ہے اور زوال یافتہ قوم مدت سے کہہ رہی ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہوگیا ہے۔ اسلام تو مسلمانوں کی عقلی آزادی کو سلب کرنا چاہتا تھا لیکن رفتہ رفتہ مسلمان روایت پرست بنتے گئے اور قدما کی سند ان کے لیے گویا وحی آسمانی بن گئی، اس طرح کی تقلید بھی ایک طرح کا شرک ہے۔

سرخسی نے دسویں صدی ہجری میں بہت درست کہا کہ متاخرین کے لیے اجتہاد متقدمین کی نسبت زیادہ آسان ہوگیا ہے کیوں کہ ہمارے پاس اب

جتنا مواد جمع ہے وہ پہلوں کے پاس نہ تھا۔ ملت اسلامیہ کا احیاء اسی طرح ہو سکتا ہے کہ تقلید پرستی سے نجات حاصل کی جائے اور روح اسلام کے مطابق ہر زمانہ آزادانہ تحقیق سے کام لے۔ عصر حاضر کی تحریکیں اس کی متقاضی ہیں کہ مسلمان از سرِ نو اسلام اور اس کے آئین پر غور و خوض کریں۔ ترکیہ میں انقلاب ہوا اور بیداری پیدا ہوئی اور اس قوم کو اپنی بقاء کے لیے اپنے آئین پر گہری نظر ڈالنی پڑی۔ ادھر روسی اشتراکیت ایک نیا نظریۂ حیات اور نیا نظام معاشیات تخلیق کر رہی ہے۔ اسلام کو بھی انقلابی تفکر کی ضرورت درپیش ہے۔ تین مقاصد اہم ہیں :-

۱- کائنات کی روحانی تاویل

۲- فرد کی روحانی آزادی

۳- ایسے اصولِ حیات کی دریافت جن کی بدولت نوعِ انسانی روحانی اقدار کے مطابق ارتقا یاب ہو۔

مغرب نے عقلی طور پر بعض روحی اور تصوراتی نظامات پیش کیے ہیں لیکن ذاتی کشف و وحی والہام کے مقابلے میں محض فلسفیانہ نظام روح میں کوئی گرمی پیدا نہیں کر سکتا مذہب نے افراد اور اقوام کی کایا پلٹ دی لیکن عظیم الشان عقلی نظامات زندگی میں مؤثر نہ ہو سکے، روحانیت کا اثبات کرنے والے فلسفے یورپ میں کتابوں کے اندر رہ گئے یا درس گاہوں میں زیر بحث رہے لیکن یورپ اپنی زندگی میں مادہ پرست ہو گیا اور جمہوری مملکتیں حرص و ہوس میں ایک دوسری سے دست و گریباں ہو گئیں اور سرمایہ دار طبقے غریبوں کا خون چوستے رہے۔ فرنگ کی موجودہ تہذیب انسان کی اخلاقی اور روحانی ترقی میں سب سے بڑی رکاوٹ بن گئی ہے، لیکن مسلمانوں کے پاس زندگی کے بنیادی عقائد اٹل ہوتے وحی

موجود ہیں۔ اگر وہ خودی سے آشنا ہو جائیں اور اسلام کی حقیقت ان پر آشکار ہو جاتے۔ تو اقوام اسلامی، روحانی اور سیاسی طور پر پوری طرح آزاد ہو کر وقار کی زندگی بسر کر سکتی ہیں۔ ابتدائی صدیوں کے مسلمان قبل اسلامی ایشیا کی دیرینہ غلامی میں سے اُبھرے تھے اس لیے وہ اسلام کی حقیقی غایت سے پوری طرح آشنا نہ ہو سکے۔ مسلمانوں نے پہلے جو کچھ کمالات دکھائے ان سے کہیں زیادہ اب ممکن ہیں مرورِ ایام سے اسلام کے عقائد اور اس کے نظریۂ حیات کی ماہیت واضح تر ہو گئی ہے۔ مستقبل کا اسلام ماضی کے اسلام سے زیادہ شان دار اور نوع انسان کا محسن ہو سکتا ہے۔ اسلام کی حقیقت کسی دور میں بھی پوری طرح معرضِ شہود میں نہیں آ سکی۔

ساتواں خطبہ

روحانی وجدان کی حقیقت کا امکان

اس خطبے کی ابتدا میں علامہ فرماتے ہیں کہ مذہب تین منازل میں سے گزرتا ہے، شروع میں بے چون وچرا ایک ضابطہ عمل کو قبول کرنا، مزید ترقی کے بعد اس کے احکام وضوابط کو حکیمانہ انداز میں سمجھنے کی کوشش اور آخری منزل یہ ہے کہ انسان اپنے نفس کے اندر حقائق دینیہ کا براہِ راست ادراک کرے اور وہ حقیقتِ مطلقہ سے ہم آہنگ ہونے کی کوشش کرے۔ ان منازل کو شریعت، حکمت اور تصوف کہہ سکتے ہیں۔ یہاں تصوف سے مقصود اس صوفی کا مقولہ ہے جس نے کہا کہ:

> کتاب الٰہی کا صحیح ادراک اسی وقت ہوتا ہے، جب
> پڑھنے والا محسوس کرے کہ وہ خود اس پر نازل ہو
> رہی ہے۔

اس خطبے میں علامہ دینی ایمان و وجدان کی اسی کیفیت پر غور کرنا چاہتے ہیں جہاں پہنچ کر دین کا تحقق اور اس کی تکمیل ہوتی ہے۔ بدقسمتی سے مسٹسزم یا تصوف کو لوگوں نے زندگی سے گریز اور فرار سمجھ لیا۔ یہ دینی وجدان کا ایک غلط تصور

ہے، مگر اس میں حقیقت بس اتنی ہی ہے کہ دین تب ہی دین بنتا ہے جب وہ کسی نفس کا ذاتی تجربہ بن جائے اور اس کی بنا نہ روایت ہو اور نہ استدلال۔ طبیعی سائنس کا مدار سراسر مشاہدے اور تجربے پر ہے، دین کا مدار بھی مشاہدے اور تجربے پر ہی ہونا چاہیے۔ روحانی انسانوں کو ہمیشہ یہی احساس رہا ہے اور وہ اپنے مشاہدات اور تجربات کو اسی طرح تنقید سے دیکھتے رہے ہیں، جس طرح کوئی طبیعی مظاہر فطرت کو دیکھتا ہے۔

فلسفے کے طالب علموں کو معلوم ہے کہ کانٹ نے یہ سوال اٹھایا تھا کہ مابعد الطبیعیات کا علم ممکن ہے یا نہیں؟ اس کا مطلب یہ تھا کہ محسوسات، و مدرکات احساس زمان و مکان اور علت و معلول کے سانچوں کے باہر تو کوئی تجربہ انسان کو ہوتا ہی نہیں اور نہ ہو سکتا ہے لہذا مابعد الطبیعیات بحیثیت علم بے معنی ہے اور ماہیت وجود جو اس تجربے کے اندر نہیں آتی وہ علم کے دائرے سے خارج ہے۔ اگر کانٹ کا خیال درست مان لیا جائے تو پھر مذہبی وجدان اور اس سے حاصل کردہ عرفان بھی بے معنی ہو جاتا ہے۔ طبیعی سائنس نے خود اپنی ترقی سے کانٹ کی بہت حد تک تردید کر دی ہے۔ لیکن کانٹ کی تردید دراصل اس طریقے سے ہو سکتی ہے کہ یہ ثابت کیا جائے کہ انسان کا تجربۂ نفسی فوق الاحساس اور فوق الادراک سطحوں پر بھی پایا جاتا ہے۔ کانٹ کائنات کو محسوس و مدرک اور خدا کو ایک عقلی تصور گردانتا ہے، لیکن ابن عربی اس کے برعکس یہ کہتا ہے کہ خدا تو محسوس و مدرک ہے اور کائنات کا تصور ایک عقلی یا منطقی تصور ہے۔ عراقی کہتا ہے کہ زمان و مکان اور بھی ہیں اور الٰہی زمان و مکان ہمارے زمان و مکان سے الگ حقیقت ہے۔ اگر زمان و مکان اور بھی ہیں تو وہاں نظامات وجود اور اندازِ ادراک بھی مختلف ہوں گے۔ لیکن بعض

مفکرین اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ہمارے عقلی تصورات تو مشترک ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کو سمجھے سمجھاتے جا سکتے ہیں، لیکن فوق الادراک تجربے تو انفرادی ہی ہو سکتے ہیں جو دوسروں سے لیے قابلِ ثبوت اور قابلِ قبول نہیں ہو سکتے۔ لیکن یہ اعتراض اسی حالت میں درست ہو سکتا ہے جب یہ فرض کر لیا جائے کہ صوفی کا نفسی تجربہ اس کے روایات و میلانات سے متعین ہوتا ہے اگر روحانی وجدان محض روایتی رہ جائے تو دین کے باقی حصوں کی طرح وہ بھی واقعی کوئی معقول نتیجہ پیدا نہیں کرتا۔ ہمارے صوفیہ کے پرانے روایتی طریقے اور ذکر اذکار اسی لیے اب معنی خیز نہیں رہے کہ وہ بھی تقلید اور قدامت پرستی سے جامد ہو گئے ہیں۔

مگر علامہ فرماتے ہیں کہ حقیقی روحانی وجدان کا ناقابلِ بیان ہونا اس کا ثبوت نہیں ہے کہ وہ بے بنیاد ہے۔ علامہ کے نزدیک اس سے نفس کی ماہیت واضح ہوتی ہے۔ عام میل جول میں انسان ایک دوسرے کے اعمال کو مروجہ اصولوں کے مطابق جانچتے ہیں اور دوسروں کے متعلق وہی باتیں سمجھ میں آتی ہیں جن کے متعلق عمومی تصورات قائم ہو سکیں۔ کسی شخص کی حقیقی انفرادیت نہ گفتگو میں آ سکتی ہے اور نہ سمجھ میں آ سکتی ہے۔ نفس کو جب اپنی خلوت اور یکتائی میں حقیقتِ مطلقہ سے ربط پیدا ہوتا ہے اس وقت اس ماہیت کا انکشاف ہوتا ہے۔ اس قسم کا روحانی وجدان فرد یا جماعت کی زندگی میں انقلاب پیدا کر سکتا ہے بغیر اس کے کہ وہ کسی منطق کی گرفت میں آ سکے۔ یہ وجدان لازمانی ہوتا ہے، لیکن زمانے کو دگرگوں کر دیتا ہے۔ حقیقتِ مطلقہ عقلی تصورات اور الفاظ کی گرفت میں نہیں آ سکتی۔ طبیعی سائنس کو اپنے معروض کے حقیقی یا غیر حقیقی ہونے کی کچھ پروا نہیں، لیکن دینی وجدان تو اپنے معروض کو بڑی

شدت سے حقیقی سمجھتا ہے اور اس حقیقت کی بدولت اسے اپنی حقیقت کا یقین ہوتا ہے۔ مذہب تصورات کا نام نہیں بلکہ ایک اندازِ حیات ہے۔ فلسفیانہ انداز میں جو دینیاتی عقائد بناتے جاتے ہیں روحانی وجدان اس کو شبہے کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ لینگ اور نطشے جیسے مغربی مفکرین مابعد الطبیعیات کو ایک کھیل یا شاعری سمجھتے ہیں لیکن فوق الادراک حقائق کو دینی وجدان محض تفریح نہیں سمجھ سکتا۔ عرفانِ روحانی میں نمود نہیں بلکہ بود کی تلاش ہے۔ یہ محض ایک مفروضہ یا گمان غالب نہیں جس کے مطابق فکر و عمل کو ڈھال کر تجربہ کیا جائے۔ جہاں نفسِ انسانی کی ہستی اور نیستی کا سوال ہو اور جس زاویۂ نگاہ سے اس کی تقدیر متعین ہوتی ہو، محض ادراک کے فریب اس کی اساس نہیں بن سکتے۔ عقلی تصور کی غلطی عمل کی خرابی کے مقابلے میں ایک سرسری چیز ہے، کیوں کہ تخریبِ عمل تخریبِ نفس کا باعث ہوتی ہے۔ روحانی ماہرین کا تجربہ ہے کہ شعور کے اندر اور اس کے قریب نہایت گہرے ممکنات عرفان و قوت موجود ہیں۔ عام لوگ بھی اس کا تجربہ کر کے اس کی تصدیق کر سکتے ہیں۔ اگر حیات و عرفان کے سرچشمے فوق الادراک انسانی نفس میں پائے جاتے ہیں تو دینی وجدان یقیناً حقیقتِ دین کا مظہر اور اس کا ثبوت ہے۔ فطرتِ محسوس کا تجزیہ اور اس کے متعلق نظریہ ہر تہذیب میں ملتا ہے اور ہر جگہ وہ ذریت یا اجزائے لاتیجزیٰ تک پہنچتا ہے۔ ہندوستانی، یونانی اور اسلامی متکلمانہ ایٹومزم کے بعد آج طبیعیات نے ایک نئے انداز کی ایٹومزم پیدا کی ہے جس کی مثال اس سے پیشتر کہیں نہیں ملتی۔ لیکن جدید طبیعیات اور ریاضیات نے مادی فطرت کے بتوں کو خود پاش پاش کر دیا اور اس بات کے سوچنے کا احتمال پیدا کر دیا ہے کہ حقیقتِ مطلقہ مادی نہیں بلکہ نفسی یا روحانی ہے۔

عقل یا منطق یا جدید سائنس بحیثیت آلہ تحقیق مشتبہ ہو گئی ہے۔ ایڈنگٹن کہتا ہے کہ اب ہمیں اس کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ طبیعی مظاہر کل حقیقت نہیں۔ پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر محسوسات طبیعی حقیقت مطلقہ نہیں تو ماہیت وجود کیا ہے؟ تاثرات، مقاصد حیات اور اقدار زندگی، یہ سب بھی شعور انسانی کا جزو لاینفک ہیں، لیکن ان سب کا رُخ زمان و مکان کے عالم کی طرف نہیں۔

طبیعی سائنس نے مادی فطرت پر انسان کا تسلط قائم کر دیا ہے، لیکن جس عقل نے یہ تسخیر کی ہے اسی نے اس کو اپنی ماہیت اور اپنے مقصود حیات کے متعلق مایوس کر دیا ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ ایک ہی قسم کے تصورات مختلف تہذیبوں میں مختلف اثرات پیدا کرتے ہیں۔ اسلام میں نظریۂ ارتقا اور امید تکمیل کا جوش دکھائی دیتا ہے۔ وہ ذرات (ذرّے؟ ذات؟) سے ترقی کرتے ہوتے اُلوہیت کے دامن کو چھونے کا آرزومند ہے اور امیدوار ہے۔ وہ ارتقا کی بدولت جزو کو کل سے ہم کنار کرتا ہوا چلا جاتا ہے۔ وہ طبیعی موت سے خائف نہیں بلکہ اس کو ترقی کا زینہ سمجھتا ہے:

مُردم از حیوانی و آدم شدم
پس چہ ترسم کے ز مردن کم شدم

لیکن فرنگ میں نظریہ ارتقاء کی ترقی نے انسان میں اس عقیدے کو پختہ کرنا شروع کر دیا کہ اب فطرت انسانی جسم سے بہتر کوئی تنظیم پیدا نہیں کر سکتی لہٰذا زندگی یہاں اپنے منتہیٰ تک پہنچ گئی ہے۔ نطشے کو دیکھیے جو فوق الانسان مخلوق کا آرزومند ہے اور اس کے انتظار میں بے تاب ہے، وہ یقین پیدا کرنا چاہتا ہے کہ جس طرح انسان بندروں سے بلند تر ایک اعلیٰ مخلوق ہو گیا ہے اسی طرح

موجودہ انسان سے بالاتر نوع بھی پیدا ہو سکتی ہے؛ لیکن اس کا بقائے نفس اور ارتقائے نفس کا نظریہ کس قدر بے حد مایوس کن ہے۔ وہ تکرار ازلی کو حقیقت سمجھتا ہے کہ جو کچھ ہے وہ پہلے بے شمار بار ظہور میں آچکا ہے اور آئندہ بھی ہر شے اور ہستی کی تکرار ہوتی رہے گی؛ ایک لایعنی چکر ہی چکر ہے۔ روحانی وجدان سے معرا ہو کر محض طبیعی علوم کی ترقی سے انسان اپنے باطن اور اپنی ماہیت سے بیگانہ ہو گیا ہے، اسی لیے وہ اپنے آپ سے بھی برسر پیکار ہے اور دوسروں سے بھی ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔ وہ وحدت حیات کے مرکز سے ہٹ گیا ہے۔ دولت کی ہوس میں ہانپتا کانپتا پھرتا ہے، لیکن مسرت کی سعادت سے محروم ہے، ظاہر کے انہماک نے اس کو باطن سے بیگانہ کر دیا ہے حالاں کہ باطن کی گہرائیاں اتھاہ ہیں۔ اس کی قوتیں مفلوج ہو رہی ہیں۔ یہ حالت صرف فرنگ ہی کی نہیں مشرق بھی اپنی روحانیت کھو بیٹھا ہے۔ ازمنۂ متوسطہ میں تصوف نے مشرق و مغرب دونوں جگہ روحوں میں گہرائی پیدا کی تھی لیکن حصول عرفان کے وہ پرانے طریقے اب بیکار ہو گئے ہیں اور مسلمانوں کو خاص طور پر متصوفانہ زندگی اور اس کہنہ پرستی نے زیادہ نقصان پہنچایا ہے۔ اس غلط تصوف نے مسلمانوں کو جہالت اور روحانی غلامی پر مطمئن کر دیا ہے۔ جب روحانی زندگی نے روحوں کو گرمانا بند کر دیا تو ترکیہ، مصر اور ایران کے مسلمان اس کا نعم البدل حب الوطنی اور قوم پرستی میں ڈھونڈنے لگے جسے نطشے بیماری، بے عقلی اور تہذیب کی دشمنی قرار دیتا ہے۔ مسلمان روحانی احیاء سے مایوس ہو کر اپنے تاثرات کو ادنیٰ چیزوں میں صرف کرنے لگا ہے۔ الحادی اشتراکیت اس قسم کی وطن پرستی سے بہتر ہے، لیکن وہ بھی گمراہی ہے۔ قومیت اور الحادی اشتراکیت حسد و بغض اور نفرت کے جذبات کو ابھارتی

ہے ؛ ہر طرف جنگ ہی جنگ ہے ، یا قومی جنگ یا طبقاتی جنگ ۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ عصر حاضر کے انسان کے لیے نہ قدیم تصوف کام آ سکتا ہے ، نہ الحادی اشتراکیت اور نہ قومیت یا وطن پرستی ۔ نوعِ انسان کے مرض کا علاج ان میں کسی کے پاس نہیں ۔

مذہب اپنی بلندیوں میں نہ ادعا و عقائد کا نام ہے اور نہ وہ مذہبی پیشواؤں اور پروہتوں کی تنظیم ہے اور نہ وہ شعائر اور مناہج کا نام ہے ۔ جدید سائنس اور علوم کی ترقی نے انسانوں پر غیر معمولی ذمہ داریاں ڈال دی ہیں اور ان ذمہ داریوں سے وہ حقیقی روحانی عرفان کی بدولت ہی عہدہ برآ ہو سکتا ہے ۔ مذہبی اور سیاسی پیکار سے نجات اسی حالت میں ہو سکتی ہے کہ انسان اپنی خودی میں غوطہ لگا کر اپنی ماہیت ، اپنے ماخذ اور اپنے مقصود سے آشنا ہو جائے ۔ مذہبی عرفان اور وجدان کا تجربہ کرنے والے قدیم ایام سے اس کی حقیقت کی شہادت دیتے آئے ہیں ۔ جہاں یہ وجدان اصلی اور حقیقی تھا ، اس نے نفس کی قوتوں کو مجتمع اور استوار کیا ہے ۔ اب بعض ماہرین نفسیات نے یہ کہنا شروع کیا ہے کہ اس قسم کا وجدان عصبی اختلال سے پیدا ہوتا ہے ۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ جسم کا اختلال روح کی کھڑکیاں کھول دے ۔ مغرب میں جورج فوکس کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ عصبی بیماری میں مبتلا تھا اور اس کے مذہبی تصورات اور اس کے جوش و خروش کا ماخذ عصبی بیماری ہی تھی ۔ اسی طرح رسول کریم صلعم کے متعلق مغربیوں نے کہنا شروع کیا ہے کہ وحی کے نزول کے وقت ان کی جو کیفیت ہوتی تھی وہ عصبی مرض کی کیفیت تھی ۔ لیکن جسمانی علتوں کو دیکھیے بلکہ انقلابی معلومات پر نظر ڈالیے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے انسانوں کی کایا پلٹ دی اور غلاموں کو نوع انسان کا قائد بنا دیا ۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ خدا یا فطرت کو انقلاب پیدا کرنا تھا اور یہ ہستی اس انقلاب آفرینی کا آلہ

تھی۔ جسم کی اضطرابی کیفیت اس کی بے حقیقتی کا ثبوت نہیں ہو سکتی۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک عظیم الشان انقلابی نفس اعصاب میں اضطراب پیدا کر دے۔ انسانوں نے نوع انسان کے لیے بیش بہا خدمات انجام دی ہیں۔ اس غیر معمولی روحانی وجدان اور اس سے وابستہ جسمانی اختلال کے معاملے میں دھوکا کھانے کا بھی اندیشہ ہے، لیکن اعلیٰ نفوس اپنے تجربات کو پرکھتے رہتے ہیں اور حقیقت کو دھوکے سے ممتاز کرنے میں طبیعی سائنس دان سے کچھ کم تحقیق سے کام نہیں لیتے۔ یہ خیال کہ انسان کے تحت الشعور میں غیر ملکی قوتیں مضمر ہیں، از روئے تحقیق، جدید حکما سے صدیوں پیشتر علامہ ابن خلدون نے پیش کیا۔ مغربی حکما بھی ایک عرصے سے اس تحقیق میں مصروف ہیں لیکن ژونگ، مشہور ماہر نفسیات، کا خیال درست معلوم ہوتا ہے کہ روحانی وجدان عام تحلیلی نفسیات کی گرفت میں نہیں آسکتا، شاعر کا الہام بھی عام نفسیات کے دائرے سے باہر ہے۔ روحانی وجدان کے جذباتی اور علاماتی مظاہر کو تو نفسیات کا علم کسی قدر واضح کر دیتا ہے، لیکن اس کی ماہیت اس طرح واضح نہیں ہو سکتی۔ اس لیے نہ شاعر کا الہام نفسیات کے لیے قابلِ فہم ہے اور نہ روحانی انسان کا وجدان و عرفان۔ لیکن اس اعتراف کے باوجود خود ژونگ نے مذہب کے متعلق جابجا متضاد باتیں لکھی ہیں۔ جدید نفسیات میں نظریات کی بھرمار ہے۔ روحانی وجدان کی توجیہہ کرنا چاہتے ہیں لیکن یہ کوشش سطحی اور ناکام معلوم ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثر اس خیال باطل کے گرد گھومتے ہیں کہ یہ نفسی کیفیتیں حقیقت مطلقہ سے کچھ تعلق نہیں رکھتیں بلکہ اخلاق اور جماعتی روابط کو استوار کرنے کے لیے فطرت نے ایک طرح کا دھوکا ایجاد کیا ہے تاکہ انسان کا نفس امارہ سر نہ اُٹھا سکے۔ چنانچہ ژونگ کہتا ہے کہ:

عیسائیت کا یہی مقصود تھا جس میں وہ بہت حد تک

کامیاب ہوگئی اور اب جدید انسان کو اس کی کوئی ضرورت
محسوس نہیں ہوتی۔

لیکن روحانی وجدان کا مقصود فقط جنسی جذبات اور شہوات کی سرکوبی نہیں، اس کا مقصود اس سے بہت بلند اور اس کی منزل بہت دور ہے۔ مذہبی وجدان کا مقصود خودی کے ضعف کو دور کرنا اور اس کی اصلاح و بقا کا سامان پیدا کرنا ہے نفسِ انسانی دراصل ایسی بقا میں کوشاں ہے جو حقیقتِ مطلقہ سے رابطہ کرنے سے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ اس نقطۂ نظر سے جدید نفسیات نے ابھی تک روحانی وجدان کا دامن بھی نہیں چھوا۔

شیخ احمد سرہندی نے اپنے معاصرانہ تصوف پر بے باکانہ تنقید کی اور عرفان کے حصول کے لیے نئے ذرائع بتائے۔ اس مردِ عارف کی تعلیم و تلقین ابھی تک پنجاب، افغانستان اور روسی ایشیا میں قابلِ قدر اور قابلِ عمل شمار ہوتی ہے۔ شیخ احمد رحمۃ اللہ علیہ نے جو کچھ کہا ہے، اس کو بیان کر کے قابلِ فہم بنانا دشوار کام ہے، لیکن علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ ان کی ایک تحریر کا اقتباس اس غرض سے پیش کرنا لازمی معلوم ہوتا ہے تاکہ قارئین یہ محسوس کر سکیں کہ یہ شیخ نفسِ انسانی کے بطون میں کن ممکنات کو ازروئے تجربہ بیان کر رہا ہے۔ شیخ سرہندی کے بیان کا لبِ لباب یہ ہے کہ عالمِ امر میں بہت سے مقامات و منازل ہیں۔

ایک روح ہے۔

دوسرا سرِ خفی

تیسرا سرِ اخفیٰ۔

ہر مقام پر نئے قسم کے تجربات ہوتے ہیں۔ ان مقامات سے گزر جانے کے بعد اسمائے الٰہیہ اور صفاتِ الٰہیہ سے تنویر حاصل ہوتی ہے اور آخر میں خود ذاتِ الٰہی

کی تجلی ہے۔ جس شخص کو یہ تجربات نہیں ہوتے اس کے لیے یہ مقامات اور اس کے تجربات قابل فہم نہیں ہو سکتے، اسی لیے جدید ماہرینِ نفسیات اس عالم سے بالکل بے بہرہ ہونے کی وجہ سے اس کے منکر ہو جاتے ہیں۔ روحانی وجدان کی تمثیلی اور متخیلہ صورتوں کے تجزیے سے ماہر نفسیات و حیاتیات کو اس کی ماہیت کا کچھ علم نہیں ہو سکتا، اسی لیے علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ اس اندازِ تحقیق سے میں کچھ امید نہیں رکھتا۔

جدید نفسیات یہی الاپ رہی ہے کہ روحانی کیفیات کے بیان میں اور اس کے تصور میں چوں کہ جنسی تصورات نظر آتے ہیں اس لیے یہ جنسی جبلت ہی کا مظہر ہے، یا یہ کہتے ہیں کہ انسان زندگی کی تلخیوں اور واماندگی کی وجہ سے اس قسم کے وجدان اور مذہبی تصورات میں پناہ لیتا ہے۔ مذہب کے متعلق یہی تصور مرزا غالب کے ذہن میں بھی پیدا ہوا جسے اس نے اس شعر میں ادا کیا ہے:

دیر و حرم آئینۂ تکرار تمنا

واماندگی شوق تراشے ہے پناہیں

لیکن روحانی زندگی کا مقصود فقط گریز نہیں۔ وہ نہ جنسی جذبات کی تلطیف ہے اور نہ فرار کی پیداوار، اس کا مقصود اپنے آپ کو حقیقت ثابتہ میں قائم و دائم کرنا ہے۔

علم نفسیات کو روحانی وجدان کے فہم کے لیے کوئی ذرائع اختیار کرنا ہوں گے۔ مغرب میں نطشے میں اس عرفان کی جھلک پیدا ہوئی لیکن مغربی فلسفے اور سائنس کی روایات نے اس کو بھٹکا دیا اور وہ فوق الانسان ہستیوں کی

تلاش ان انسانوں میں کرنے لگا جو حیوانات ہی ہیں، جو دوسروں سے بلند ہو کر ایک قوی تر نفس پیدا کر لیں گے ۔ وہ یہ سمجھ نہ سکا کہ جن مسکینوں کو وہ نظرِ حقارت سے دیکھتا ہے وہ بھی نفس میں غیر معمولی بلندی اور استواری پیدا کر سکتے ہیں ۔ افسوس ہے کہ اس کو کوئی مرشد حقیقی نہ ملا جو اس کی غیر معمولی قوتوں اور تمناؤں اور اس کی بصیرت کو راہ راست پر لگا سکتا ۔ وہ پکار اُٹھا کہ :

"میں اکیلا ہوں ۔ تنہا ایک مسئلہ حیات سے دوچار ہوں ۔ مَیں ایک دشت میں گم گشتہ ہوں ۔ مجھے معتقدوں کی ضرورت ہے اور ہاں مجھے مرشد کی بھی ضرورت ہے ۔ کوئی مرشد حقیقی مِل جائے تو اس کی اطاعت کیا مسرت آفرین ہو ۔ مجھے زندہ انسانوں میں کیوں کوئی ایسا صاحبِ بصیرت مرشد نہیں ملا شاید میری سعی و طلب میں خلل تھا ۔"

طبیعی سائنس اور روحانی وجدان دونوں کا مقصود حقیقت کی تلاش ہے لیکن یہ طلب روحانی میں زیادہ اہمیت اور زیادہ شدت رکھتی ہے ۔ دونوں کا مدار تجربات پر ہے لیکن اسے اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ ایک تو کسی نفسی یا بدنی تجربے کی از روئے علت و معلول افہام و تفہیم ہے اور دوسری غرض جو اہم ہے یہ ہے کہ کسی تجربے کے معنی مقصود اور ماہیت تک پہنچنے کی کوشش کی جائے ۔ طبیعی سائنس میں نفس کا زاویہ نگاہ خارجی ہوتا ہے اور روحانی وجدان میں نفس انسانی تمام متضاد اور متخاصم قوتوں میں وحدت پیدا کر کے اپنے تجربات کی تنظیم سے ان کے رنگ اور ان کی صفات کو بدل ڈالتا ہے ۔ طبیعی طریق تحقیق

بھی بے کار نہیں لیکن وہ بصیرتِ نفس کے لیے نا کافی ہے۔ ہیوم سے لے کر
آئن اسٹائن تک مظاہرِ فطرت کے تجزیے اور اس کے تزکیے میں مصروف
رہے ہیں۔ طبیعی سائنس کی تکمیل کا رُخ یہ ہے کہ تمام تحقیقات میں نفسی عناصر کی
آمیزش سے تحقیق کو پاک کیا جائے تاکہ خارجی فطرت اپنی اصلی حقیقت میں منکشف
ہو سکے۔ شیخ سرہندی کی کوشش بھی نفسی علم میں اسی انداز کی ہے کہ ایک
فرد کے ذاتی میلان کے تقاضوں کو برطرف کر کے حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کی بے لوث
کوشش کی جائے اور جن احوال نفسی کی علتیں محض جسمانی ہیں، ان کو خارج کر دیا
جائے۔ جب انسان ان احوال اور تجربات میں آخری منزل تک پہنچتا ہے
تو اس کو حق الیقین سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے نفس کا منبع اور ماخذ ایک
حقیقتِ مطلقہ ہے جس سے نفس بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ موسیقی سے ایسے
جذبات ابھرتے ہیں جو خالص روحانی نہیں ہوتے، اس لیے تصوف عالیہ عبادت میں
اس سے گریز کرتا ہے، نیز عبادت کو جماعت کے ساتھ ادا کرنے کا بھی یہی مقصود
ہے کہ فرد کی خلوت میں جو محض شخصی تصورات پیدا ہوتے ہیں ان سے بچنے کی
کوشش کی جائے۔ یہ سب کوششیں حقیقت مطلقہ کے خالص تجربے تک
پہنچنے کے ذرائع ہیں اور زندگی کے مقصود کے لیے بے حد اہم ہیں۔ انسان محدودیت
سے نکل کر سرمدیت میں داخل ہونا چاہتا ہے تاکہ حیاتِ ابدی سے بہرہ ور ہو۔
صوفیائے کرام نے طالبانِ حق کو اس خطرے سے آگاہ کیا ہے کہ اس آخری
منزل تک پہنچنے سے قبل احوال میں ایک لذت محسوس ہوتی ہے اور بعض نفوس
اسی لذت کے گرویدہ ہو کر ترقی سے رُک جاتے ہیں۔ مقصود نفس کچھ دیکھنا نہیں بلکہ
کچھ ہونا ہے، رویت حقیقت مقصود نہیں بلکہ تحقیق خودی مقصود ہے، نفس کا مقصود

فکر نہیں بلکہ قدرت ہے، نفس کا حقیقی مقصود اپنی انفرادیت سے کنارہ کش ہونا نہیں بلکہ شخصیت یا خودی کا تشخص و تعین ہے، غایت حیات عقل و فکر نہیں بلکہ ظاہر و باطن میں انقلاب آفرینی ہے۔ عرفانی حالت انسان کے لیے محل امتحان بھی ہے اور سرچشمۂ سعادت بھی۔

اس خطبے کے آخر میں علامہ اقبال نے جاوید نامے میں ان اشعار کا ترجمہ درج کیا ہے جو اس مفہوم کو دلنشیں انداز میں پیش کرتے ہیں۔